This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

THE

PHILOSOPHICAL LIBRARY

OF

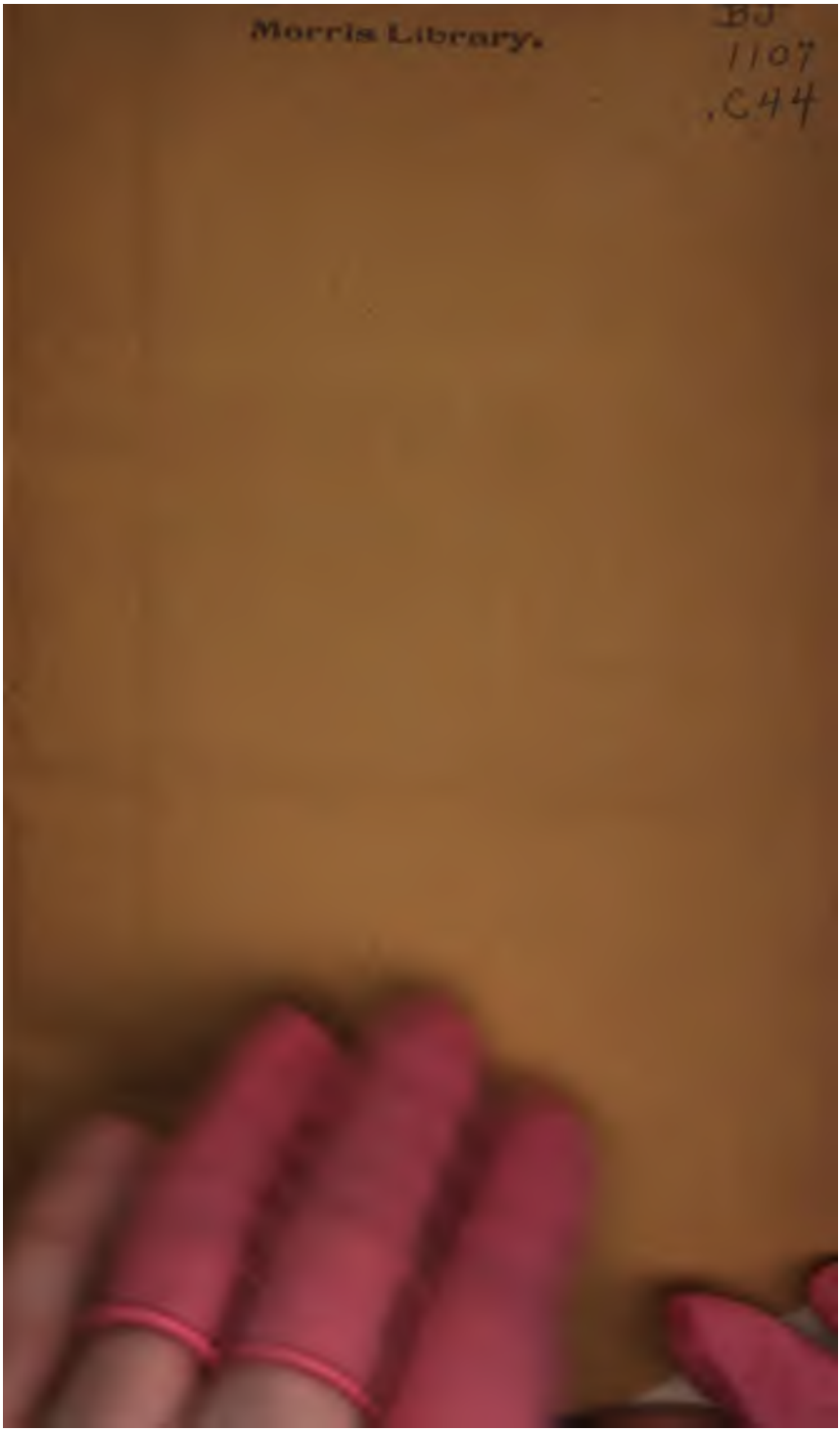
PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,

1870-1889.

Presented to the University of Michigan.

Morris Library.
BJ
1107
.C44



System
der
speculativen Ethik.

Erster Band.

System
der
speculativen Ethik.

Erster Band.

Vorwort.

Schon vor acht Jahren sah ich mich veranlaßt in der Vorrede zu einer erneuten Auflage meiner „Historischen Entwickelung der speculativen Philosophie" diejenigen, welche dieses Buch schlechterdings für den Vorläufer eines eignen philosophischen Systems ansehen wollten, auf einen „demnächst erscheinenden Grundriß der Ethik" zu verweisen, und ein solcher, aus akademischen Vorlesungen entstanden, lag allerdings schon damals vor mir. Seitdem habe ich dieses Versprechen bei mehreren Gelegenheiten wiederholt, gewann aber auch zugleich mehr und mehr die Ueberzeugung, daß eine Ethik auf den Grundlagen des damals herrschenden Systems nicht ausgeführt werden kann. Um nun nicht genöthigt zu sein unverhältnißmäßig weitläufige methodologische Prolegomena vorauszuschicken oder die Entwickelung des

ethiſchen Stoffs ſelbſt vielfach mit logiſchen Excurſen zu unterbrechen, entſchloß ich mich 1846 den „Entwurf eines Syſtems der Wiſſenſchaftslehre" zu veröffentlichen, auf die ich mich durchweg beziehen und das Syſtem der Ethik ſelbſt als auf ſeine nothwendigen logiſchen und metaphyſiſchen Principien gründen konnte. Dieſer Entwurf hat einige im Ganzen geneigte Beurtheilungen von geachteten Recenſenten namentlich in den Göttinger Anzeigen und in der Jenaiſchen Literaturzeitung erfahren, aber auch das unumwundene Geſtändniß über ſich ergehen laſſen müſſen, daß man ihn nicht ganz verſtehe und erſt dann gründlich zu beurtheilen im Stande ſein werde, wenn die Ethik vorliege, die am geeignetſten ſein werde, eine von der bisherigen abweichende methodiſche Form in ihrer Anwendung auf concreten Inhalt zu zeigen und zu bewähren.

So erwünſcht mir es geweſen ſein würde, wenn gründliche Recenſionen, anſtatt ſich an Einzelnes zu halten, auf die Prüfung des dort aufgeſtellten Princips des Syſtems der reinen Philoſophie, der Conception des Ganzen, des „ſyſtematiſchen Bewußtſeins," als worin allein das wahre Kriterium der einzelnen Theile liegen kann, tiefer eingegangen wären, ſo mußte ich mich doch einſtweilen mit Hamanns Wort tröſten: „Ein Schriftſteller, der eilt heute und morgen ver-

ſtanden zu werden, läuft Gefahr übermorgen vergeſſen zu ſein;" und ſo arbeitete ich ruhig an dem Grundriß der Ethik weiter, der indeß immermehr von einem Grundriß zum Syſtem heranwuchs. Inzwiſchen traten die für Kunſt und Wiſſenſchaft, zumeiſt für die Philoſophie ungünſtigen Jahre 1848 und 1849 ein. An ein ſpeculatives Intereſſe wie früher war bei dem Publicum für jetzt nicht zu denken, und ſo ſehr es auch in dieſer politiſchen Kriſe zu Tage kam, welch ein Mangel an klarer und feſtbegründeter ethiſcher Lebensanſicht herrſchte, dergleichen man unter uns Deutſchen für unmöglich gehalten hätte, wie die entgegengeſetzten Parteien überall zwar unter dem Banner der Freiheit, der Sittlichkeit und des Rechts zu kämpfen meinten oder doch vorgaben, aber contradictoriſchen Inhalt als ſittlich und recht unter dieſer Firma verfochten, wie ſehr alſo vor Allem eine zur Anerkennung gekommene Ethik nothgethan hätte — ſo war doch eben in der erſten Aufregung mit wiſſenſchaftlicher Gründlichkeit gar nicht anzukommen; Unterſuchungen dieſer Art konnten nur in der Stille fortgeführt und für einen günſtigeren Zeitpunkt aufgeſpart werden. Ob dieſer jetzt ſchon eingetreten? Ich vermag es nicht zu ſagen; nur daß auch kein Grund vorhanden iſt, damit zurückzuhalten, weiß ich; wenn ſie gleich nicht ſofort auf die

Menge wirken, so können und sollen sie doch allmälig von oben herein auch in weitere Kreise sich verbreiten, wie dies immer mit herrschend gewordenen Grundansichten wenigstens in Deutschland der Fall gewesen ist.

Die tumultuarischen Ereignisse der jüngsten Zeit haben an den Grundsätzen, der Gliederung und dem wesentlichen Inhalte des vorliegenden Systems nichts ändern, sie haben nur bestätigen und zu bestimmterer Klarheit läutern können, was mir schon vorher in Zeiten, wo der Constitutionalismus noch für revolutionär und ein Zweifel an Hegels absolutem Beamtenstaat für vermessen galt, vollkommen zur Ueberzeugung geworden war; ebenso wenig hat auch von der andern Seite her die demokratisch communistische Ueberstürzung meine Ansicht aus ihren Fugen treiben können, daß es vor Allem auf dem practischen Gebiete noththut, die Sondersysteme der Familie, des Staates und der religiösen Sittlichkeit oder der Kirche, wie man der Kürze halber, aber ungenau sagt, nicht zwar zu trennen, aber aus der trüben Vermischung zu sondern, in die sie „der absolute Staat" hat zusammenfließen lassen; denn nur aus relativer Selbständigkeit der Glieder kann wohlgeordnete organische Einheit des Ganzen und Freiheit in der Einheit entspringen.

Was aber der Aufnahme dieſer Ethik am meiſten entgegenſtehen wird, das iſt nicht der Jeſuitismus und der rohe und rothe Gewaltmuth unſerer Zeit, denn dieſer bekümmert ſich überhaupt nicht um Wiſſenſchaft und ſteht bereits als Partei außerhalb des Centrums; auch nicht der ebenſo auf die Seite geſchobene Poſitivismus mittelalterlicher Erinnerungen und Schmerzen; ſondern diejenigen Wohlgeſinnten ſelbſt, die in der Philoſophie nach den fehlgeſchlagenen Verſuchen der letzten Syſteme, namentlich des „abſoluten Idealismus" der Hegelſchen Schule, auf den feſten Grund und Boden des empiriſchen und hiſtoriſchen Realismus ſich zurückgezogen haben. Aber der eine wie der andere Standpunkt iſt veraltet. Mit der Philoſophie ſteht es heutzutage nicht mehr wie vor 25 Jahren, wo in den Schulen noch Hegel und Schleiermacher im Kampf um den Principat der dialectiſchen Form, und beide gemeinſchaftlich gegen den ältern und jüngern Kantianismus zu Felde lagen. Es iſt ſeitdem zwar kein illuſtres Haupt wieder als entſchiedener Parteiführer aufgeſtiegen, aber es wird allenthalben anders philoſophirt, als in jenen Formen. Wirft man den Blick umher und fragt, wer eigentlich gehört und geleſen wird, ſo ſind es diejenigen, welche auf die Natur der Dinge, auf das Weſen der Sache

eingehen, ſich in das Herz des Gegenſtandes zu verſetzen wiſſen und inhaltlich philoſophiren, dem Formalismus in beiderlei Geſtalt abgeſagt haben, ſowohl jenem, der mit den abſtracten Regeln der Erfahrungslogik mehr als nur kritiſiren, der mit dieſen Geſetzen erfinden will; als auch dem, der aus einem abſtracten Princip, dem Leerſten von Allem, durch negativ dialectiſche Evolution allen Inhalt der Welt, gradatim das Höchſte und Beſte hervorzaubern will. Weder der eine noch der andere Formalismus, weder der combinirende des Daſeienden, noch der entwickelnde des Werdeproceſſes, ſind productive oder wie man ſagt: poſitive Principien; vielmehr erkennt oder ahnet man wenigſtens, daß der Formalismus deshalb, weil er mit allgemeinen inhaltloſen Abſtractionen die Welt beherrſchen will, in Theorie und Praxis die Wurzel alles Uebels iſt. Und ebendeshalb wirft man ſich der Mutter Erfahrung, der phyſiſchen und der hiſtoriſchen, in die Arme; Empirismus und Hiſtorioſophie ſcheinen die einzigen Mittel der Rettung aus dieſer Noth — als wenn nicht eben jene dageweſenen Methoden gerade dieſes ſelbigen Empirismus Methoden wären, und als ob es nicht noch ein Drittes, die inhaltsvolle poſitive Speculation gäbe, die, welche von Jenen ſchon allenthalben geübt wird, die wirklich etwas lei-

ſten und Neues zu Tage fördern in allen Gebieten der Wiſſenſchaft, wo überhaupt allgemeine Wahrheiten zur Erkenntniß gebracht werden. Dieſe ſchon in der Uebung begriffene Methode, zum Bewußtſein gebracht, wird das nächſte neue Syſtem und die neue Schule ſein. Aber obgleich es allenthalben in allen denen, die unbefangen dem Genius folgen, ſchon da iſt, ſo iſt doch ſeine Quelle deshalb nicht die Empirie oder Geſchichte, ſodaß man es eben nur zuſammenzuleſen brauchte, ſondern allenthalben die in Allen gleiche geſunde Vernunft, der ſubjective Geiſt, und es iſt durch und durch ſelbſtwüchſig aus dem Geiſte, es iſt ſpeculativ und ideal. Ideal? Sind nicht gerade die Ideale in Verruf gekommen, ſeit Rouſſeau angefangen Ideale aufzuſtellen? Ja, die hohlen, unwahren; und eben jene Producte der abſtrahirenden Verſtandesphiloſophie waren die falſchen Ideale, die Schuld und Ausgeburt eben jener Empiriſtik, nach der alle Kurzſichtigen jetzt wieder die Arme ausſtrecken. Schon längſt hat ihnen Hegel den Gefallen gethan es auszuſprechen, daß die Philoſophie nur immer post factum komme, nur immer nachdem eine Zeit alt geworden, abſtrahire, was geſchehen, daß ſie die ewige Epimethie, d. i. die reflectirende Geſchichte ſei. O die kleingläubigen Zweifler an der Idee! warum gnügt ihnen dieſer rück-

wärts gewendete Prophet nicht? Weil sie der echten Idealität doch nicht entrathen können und das wahre practische Ideal von der Speculation erwarten; denn wir alle wollen wissen wohin; wir wollen endlich einmal weise werden und prometheisch unsere Geschichte, d. i. unser Schicksal selbst bereiten, kurz, wir wollen frei, frei im Geist und in der Wahrheit sein. Diesem Willen wird die Menschheit nie entsagen und eben darum auch nie der speculativen Philosophie, denn eben dieses Wollen ist die Philosophie. —

Was den Styl der vorliegenden Ethik betrifft, so mag nicht geleugnet werden, daß es meine Absicht war, mit der Gründlichkeit, die das Eindringen ins Abstracteste nicht scheut, zugleich besonders im dritten Buche dasjenige Maaß von Ausführlichkeit zu verbinden, welches zwischen einem Grundriß und einer vollständig specialisirten Sittenlehre die Mitte hält, um wenigstens durch Andeutungen nach allen Seiten hin so viel möglich auch die Ueberzeugung eines weiteren Leserkreises zu gewinnen. Einem strengen Purismus in der allgemeinen wissenschaftlichen Sprache zu huldigen kann ich mich nicht entschließen. Diese Forderung kann wohl mit Recht an Kunstwerke der Nationalliteratur gemacht werden, in der allgemeinen Wissenschaft aber ist sie nur auf Kosten der Bestimmtheit zu erfüllen; denn die

Philoſophie hat ſich nun einmal auch eine allgemeine Sprache aus Kunſtausdrücken griechiſchen und römiſchen Urſprungs gebildet, welche ängſtlich zu vermeiden gewiß eben ſo ſtörend und geſchmacklos iſt, wie ſie ohne Noth zu häufen.

Auf dem angedeuteten Mittelwege zwiſchen Popularität und wiſſenſchaftlicher Präciſion iſt es freilich unvermeidlich, daß dem Einen zu viel, dem Andern zu wenig geboten wird. Der Juriſt wird in der Rechtsphiloſophie wol Manches finden, was für ihn überflüſſig iſt, und Anderes vermiſſen, was einer ſpeciellen Rechtsphiloſophie erſt practiſchen Werth gibt. Ebenſo der Theolog in der religiöſen Ethik. Dagegen kann es nicht ſchaden, wenn jener ſich mit dieſer und dieſer mit jener wenigſtens überſichtlich bekannter macht, als es in der Regel die Pädagogen, Juriſten und Theologen thun, welche nur für ihr Fach leben und arbeiten. Sicherlich ſind die Grundgebrechen der meiſten rechtsphiloſophiſchen und moraltheologiſchen Syſteme in dieſer Einſeitigkeit ihrer Urheber begründet. Ohne die Ueberſicht des ganzen organiſchen Gliedbaues gewonnen, ohne vorher die drei Provinzen der Ethik in ihrer gegenſeitigen Lage zu einander und ihre Verbindung in einer gemeinſchaftlichen Grundwiſſenſchaft ſich klar vor das Bewußtſein gerückt zu haben, wer-

den die, welche nur eine derselben anbauen, fast unvermeidlich über ihre Grenze schweifen und fremdes Gut untereinander mischen. Dazu kommt, daß es bisher noch kaum bekannt, geschweige anerkannt ist, daß es außer der Rechtsphilosophie und der sogenannten theologischen oder christlichen Moral noch ein drittes oder vielmehr erstes ethisches Gebiet gibt, welches als Familienlehre jenen beiden ebenbürtig zur Seite steht und die ethischen Principien der Pädagogik enthält, welche erst durch diese Grundlage als ein organisches Glied an dieser bestimmten Stelle in die ethischen Wissenschaften eingereiht wird. Auch dies ist eine Neuerung, die Vielen fremd sein und wahrscheinlich Widerspruch hervorrufen wird. Um eine vollständige Ethik zu verfassen, müßte Einer ein ebenso tüchtiger Pädagog wie ein practisch durchgebildeter Nationalöconom, Civilist, Staatsmann und endlich auch ein ebenso gründlicher Theolog, alles dies aber auch unbefangen und freisinnig in einer Person sein — eine Forderung, die zumal bei dem jetzigen Umfang dieser practischen Wissenschaften auch nicht einmal annäherungsweise zu erfüllen ist. Gleichwol ist doch eben die zusammenfassende organische Systematik umsomehr Bedürfniß, jemehr die einzelnen Zweige jeder für sich in die Breite wachsen. Wer soll es nun wagen an dies Geschäft zu gehen,

wenn sich nicht der Philosoph dazu entschließt, auch auf die Gefahr hin, im Einzelnen mannichfach zu irren und zurechtgewiesen zu werden? Organisirende und specificirende Thätigkeit, Speculation und Erfahrung müssen, einander gegenseitig kritisirend, auf diesem unermeßlichen Gebiete Hand in Hand gehen, einander hören und achten. Wer sich dies nur einigermaßen vergegenwärtigen will, wird auch, ich hoffe es, ein billiger Beurtheiler dieses und jedes ähnlichen Versuches sein.

Auf die bedeutendsten Systeme der nächsten Vergangenheit und Gegenwart habe ich gebührend Rücksicht genommen, dankbar anerkennend benutzt, aber auch abgewehrt, was und wie es die Wahrheit zu fordern schien. Und nun schließlich noch einmal: nicht auf Einzelheiten, sondern auf die Systematik wird von mir der Werth dieses Versuchs gelegt; davon soll er, wenn auch kein Muster, doch ein Beispiel sein; denn das systematische Bewußtsein ist der Nerv und das oberste Kriterium der Philosophie. Daher ist diese Ethik auch kein Buch zum Nachschlagen einzelner Materien unter den entsprechenden Rubriken; man muß das Vor und Nach immer mit zu Rathe ziehen, und obgleich bei jedem Abschnitt immer recapitulirend auf den Zusammenhang hingewiesen wird, will doch das Ganze überall präsent gehabt sein.

Das ist vielleicht das Schwierigste bei dieser Methode und diesem Lehrgebäude, in welchem jeder Balken das ganze Sparrwerk mitträgt, vom Ganzen getragen wird und nur an seiner Stelle und in seinem Zusammenhange begriffen werden kann; aber diese Spannkraft des Verständnisses, diese Mühe — wenn es eine, und nicht vielmehr Erleichterung ist — kann nicht erlassen werden, sie ist eben das Wissenschaftliche in der Philosophie.

Kiel, im Mai 1850.

Der Verfasser.

Inhalt des ersten Bandes.

Erstes Buch.

Principlehre der Ethik.

Erstes Capitel.

Die Ethik als Wissenschaft im Allgemeinen.

	Seite
1. Die Idee und das empirische Element. §. 1—3.	3
2. Falsche Stellungen des aprioriſchen Elementes.	
a. Der Sensualismus. §. 4—6.	11
b. Der Dualismus. §. 7.	19
c. Die ſchlechte Identität. §. 8—9.	22
3. Die concrete Einheit der beiden Momente. §. 10—11.	29

Zweites Capitel.

Begründung des ethiſchen Princips in der Idee.

1. Das Princip der Philoſophie überhaupt. §. 12.	38
Inhalt dieſes Princips. Die poſitive Liebe. §. 13—15.	44
Philoſophiſche Weltanſchauung. §. 16—18.	54
2. Inhalt der Ethik. Die Entwickelung der Idee im Allgemeinen. §. 19.	67
Die Vermittelungsidee der Weisheit. §. 20.	70
Die ethiſche Idee insbeſondere. §. 21.	74
a. Das unmittelbare Ethos. Die Eudämonie. §. 22—23.	77
b. Das Recht. §. 24.	83
c. Das Gute. §. 25.	87
3. Umfang der Ethik und ihre Grenzen an	
a. der Aeſthetik, §. 26—27.	90
b. der ſpeculativen Theologie. §. 28.	100
c. Definition der Ethik. §. 29.	104

Drittes Capitel.

Die menschliche Freiheit.

Seite

1. Begriff der menschlichen Freiheit im Allgemeinen. §. 30. ... 109
2. Die Inhaltsmomente der menschlichen Persönlichkeit.
   a. Der Wille. §. 31—32. ... 113
   b. Die Modalitätskategorien der Freiheit. §. 33. ... 119
      α. Die Wirklichkeit. §. 34. ... 124
      β. Die Möglichkeit. §. 35. ... 126
         Die objective Möglichkeit oder d. Zufälligkeit. §. 36. 128
         Die subjective Möglichkeit oder d. Vermögen. §. 37. 130
         Die perennirende Möglichkeit. §. 38. ... 134
      γ. Die Nothwendigkeit. §. 39—40. ... 137
   c. Die Möglichkeit eines normalen und abnormen Processes. §. 41. ... 143
3. Die Persönlichkeit. §. 42. ... 149
   a. Die unmittelbare oder eudämonische Persönlichkeit. §. 43. 155
   b. Die zweite oder die Rechtspersönlichkeit. §. 44—46. 159
   c. Die absolute Persönlichkeit. §. 47. ... 167

Zweites Buch.

Phänomenologie der Sittlichkeit.

Erstes Capitel.

Der thatsächliche Proceß der menschlichen Freiheit.

1. Die Sittlichkeit als Proceß der Versittlichung. §. 48—51. 175
   Der Begriff des Bösen. §. 52. ... 188
   Das actuelle, gewohnheitsmäßige und zuständliche Böse. §. 53. 194
2. Die Entwickelungsstufen des Bösen.
   a. Die Sinnlichkeit. §. 54. ... 198
   b. Die Selbstsucht. §. 55. ... 202
   c. Die Bosheit. §. 56. ... 206
3. Die Schuld und Zurechnung des Bösen. §. 57. ... 210
   Theorien vom Ursprunge des Bösen. §. 58. ... 217

Zweites Capitel.

Aufhebung des Bösen im Kampf mit dem Guten.

1. Das Gewissen im Allgemeinen. §. 59. ... 224
   a. Das sinnliche Gewissen. §. 60. ... 227

Seite
b. Das Gewissen und das Gesetz oder d. Rechtsgewissen. §. 61. 230
c. Das religiöse Gewissen. §. 62. 235
2. Die Ahndung des Bösen im Allgemeinen. §. 63. 240
a. Das natürliche Strafübel. §. 64. 245
b. Die positive Strafe. §. 65. 248
c. Die Züchtigung. §. 66. 251
Der Endzweck der Ahndung. §. 67. 254
3. Tugend-, Pflicht- und Güterlehre im Allgemeinen. §. 68. 257
a. Der Tugendbegriff. §. 69—72. 263
b. Der Pflichtbegriff im Allgemeinen. §. 73. 277
α. Das Erlaubte und die Befugniß. §. 74. 279
β. Das Rechte in engerer Bedeutung. §. 75. 285
γ. Die Pflicht. §. 76—77. 291
c. Der Güterbegriff. §. 78—80. 299

Drittes Capitel.

Die sittliche Weltansicht.

1. Die Sittengeschichte im Allgemeinen. §. 81—83. 311
2. Die sittengeschichtlichen Kategorien insbesondere.
a. Der Determinismus. §. 84—86. 323
b. Der Indeterminismus. §. 87—89. 333
c. Der Processualismus. §. 90—92. 343
3. Die christliche Ansicht der Geschichte der Menschheit. §. 93—95. 353

Drittes Buch.

System der Ethik.

Erster Theil.

Eudämonologie.

Erstes Capitel.

Princip der Eudämonie.

1. Begriff der Eudämonologie im Allgemeinen. §. 96. 369
Die unmittelbare Persönlichkeit. §. 97. 372
Das Hauswesen. §. 98. 373
Die Familie. §. 99. 375
Die Grenzen der Eudämonologie. §. 100. 378
2. Die Abnormität des eudämonischen Processes. §. 101. 383

Seite

Ursprung des eudämonischen Uebels. §. 102. 386
Progreß desselben. §. 103. 389
Selbstzerstörung. §. 104. 391
Die Aufhebung der eudämonischen Unsittlichkeit durch das Strafübel. §. 105. 397
3. Die eudämonische Grundtugend des Naturells. §. 106. 401
Der männliche Muth. §. 107. 404
Die weibliche Sanftmuth. §. 108. 410
Das Gemüth. §. 109. 415

Zweites Capitel.

Die Lebenspflege (Orthobiotik).

1. Die unmittelbare Leibespflege. §. 110. 420
Die Mäßigkeit. §. 111. 424
Die Gesundheitspflege. §. 112. 429
Die Leibesübung. §. 113. 432
2. Die häuslichen Tugenden. §. 114. 435
a. Die Arbeitsamkeit, Geschicklichkeit, Geschäftstüchtigkeit. §. 115. 439
b. Die Sparsamkeit, Ordnungsliebe, Häuslichkeit. §. 116. 444
c. Die Zufriedenheit, Ehrbarkeit, Gastfreundschaft. §. 117. 447
3. Der individuelle Charakter, die Selbstbeherrschung und Selbständigkeit. §. 118. 453

Drittes Capitel.

Die Familientugend.

1. Die ehelichen Tugenden. Die Familientugenden überhaupt. §. 119. 459
Die Keuschheit, Schamhaftigkeit und das geschlechtliche Selbstgefühl. §. 120—122. 463
Die Tugend der Ehegatten. §. 123. 473
2. Die Familiensitte.
a. Die elterliche Liebe zu den Kindern. §. 124. 477
b. Die Geschwisterliebe. §. 125. 482
Die Freundschaft. §. 126. 488
Die freie Geselligkeit (Spiel, Tanz, Höflichkeit). §. 127—129. 494
Die individuelle Liebe. §. 130. 503
c. Die kindliche Liebe zu den Eltern. §. 131. 509
Die Ehrfurcht gegen das Alter. §. 132. 515
Das Verhalten gegen Verstorbene. §. 133. 520
3. Die vollendete Eudämonie. §. 134. 523

Erſtes Buch.

Principlehre der Ethik.

Erſtes Capitel.

Die Ethik als Wiſſenſchaft im Allgemeinen.

---

1. Die Idee und das empiriſche Element.

§. 1.

Wiſſenſchaft iſt in ſofern ein formaler Begriff, als man darunter ſowohl die vielen empiriſchen Wiſſenſchaften mannichfachen und particularen Inhalts verſteht, als auch in engerer Bedeutung die Wiſſenſchaft katexochen, die reine, höchſte, philoſophiſche (ἐπιστήμη). Daß die Ethik unter den Wiſſenſchaften nicht die Stelle der erſten grundlegenden, reinen und principiellen einnimmt, ſondern zu den gemiſchten oder angewandten Wiſſenſchaften gehört, darf als anerkannt vorausgeſetzt werden; ebenſoſehr aber auch, daß es eine grundlegende, reine geben, und daß alle andere mit dieſer im Zuſammenhange und unter ſich in einem ſyſtematiſchen oder organiſchen Verhältniß ſtehen müſſen. Es entſteht demnach gleich im Vorwege die Forderung, 1) dieſes Verhältniß der Ethik zur reinen Philoſophie überſichtlich darzulegen, 2) insbeſondere die Begründung des ethiſchen Princips in der abſoluten Idee und deſſen Ableitung aus derſelben aufzuzeigen, und endlich 3) das ſpecielle Princip der Ethik ſelbſt nach Inhalt und Umfang den weſentlichſten Hauptmomenten nach zu beſtimmen.

Die Ordnung unſerer Betrachtungen verweiſt uns demnach von dem nur vorläufig genommenen Standpunkt vorerſt rückwärts oder aufwärts an eine allgemeine Wiſſenſchaft des Wiſſens, Wiſſenſchaftslehre, reine Philoſophie, Fundamentalphiloſophie, oder wie man dieſe principielle Wiſſenſchaft ſonſt nennen mag, um in ihr die Wurzelſtelle der beſondern aus ihr abzuleitenden ethiſchen zu finden; ſie gebietet uns, wie man ſagt, ein Lemma aus jener zu machen. Wäre eine ſolche Grundwiſſenſchaft überhaupt noch nicht vorhanden, ſo müßte der Ethiker ſelbſt ſie zu ſchaffen ſuchen, damit er ſeinen Principien die nothwendige Begründung geben könne. Moniſtiſch kann das Princip der Ethik nur dann und in ſofern ſein, wenn das Princip der Philoſophie ſelbſt, auf welches das der Ethik zurückgeführt wird, nach Inhalt und Form beſtimmt iſt als in ſich concrete Begriffseinheit. Setzt man an die Stelle dieſer concreten und allgemeinen Grundwiſſenſchaft etwa, wie bisher gewöhnlich, die formale Logik oder die Metaphyſik, ſo ergibt ſich ſofort ein Dualismus im Princip; denn die formale Logik, ſelbſt ohne Inhalt, muß denſelben anderswoher, aus der Erfahrung nehmen; ſie iſt nur die Form, d. h. die logiſche Zuſammenfaſſung eben dieſes empiriſchen Stoffs, und aus dieſer wechſelſeitigen Durchdringung ergibt ſich kein vollſtändiges Syſtem der reinen Philoſophie, ſondern nur eine empiriſch-pſychologiſche Erkenntnißtheorie. Ebenſo wenn man die ſogenannte Metaphyſik in ihrer herkömmlichen Geſtalt zu Grunde legt; dieſe würde zwar wohl Stoff oder Inhalt, aber nur den materiell-realen der Phyſik liefern, den die Ethik vorausſetzt und zur Unterlage nimmt, aber als ein Niederes, woraus ihr Princip ſelbſt nicht hervorgeht.

§. 2.

Nur wenn das Princip der Philoſophie ſelbſt ein inhaltlich beſtimmtes iſt, kann ſich ein idealer Inhalt, ein Gedankenſyſtem a priori gegenüber dem empiriſch aufgefaßten

bilden, und beide in ein Bewußtſein zuſammengefaßt, können entweder ſich decken, oder auch verſchieden, ja im Widerſpruche ſein. Beſteht aber das logiſche Denken nur in der abſtrahirenden und zuſammenfaſſenden Formthätigkeit ohne eigenthümlichen Gehalt, und der Inhalt nur in dem Stoff der empiriſch aufgenommenen Wirklichkeit, ſo wird immer die Form nur Form der empiriſchen Welt, und nur die Empirie der Inhalt der logiſchen Form ſein; es wird überhaupt nur Erfahrungswiſſenſchaft, aber keine reine Idealwiſſenſchaft geben, die mit einander in ein ſolches Verhältniß treten können, daß die Idee für die Wirklichkeit normgebend ſein und dieſelbe corrigiren könnte, wie es in der Ethik geſchehen muß; ſondern der Begriff würde ſich überall durch die Erfahrung berichtigen laſſen müſſen, wie es der Fall in den inductiven Wiſſenſchaften iſt. Die Ethik will die objective Wirklichkeit ſelbſt, ſchlecht wie ſie iſt, auf practiſchem Wege verbeſſern, damit ſie, umgeſtaltet durch menſchliche Thätigkeit, der reinen Idee entſpreche und ſo erſt mit ihr nicht nur formell, ſondern auch materiell übereinſtimme. Es iſt ein großer Unterſchied, ob man, das empiriſche Wiſſen zur Grundlage nehmend, dies zugleich zum Maßſtab der idealen Wahrheit macht, und ſo lange an dem Weltbegriff künſtelt und meiſtert, bis er ganz und gar der Wirklichkeit adäquat geworden, ſich zu ihr herabgeſtimmt hat, oder ob man beiderlei Wiſſen, jedes in ſeiner Art feſthält und vergleicht, das eine als durch die Idee a priori begründetes Wiſſen vom ſein und werden Sollenden, das andere als durch die Erfahrung begründetes, als Wiſſen des recht und ſchlecht Daſeienden, und nun erſt zur ethiſchen Kritik des letzteren (nicht Wiſſens ſondern) Daſeins fortgeht, um die vorhandene Differenz durch die Macht der Idee auf practiſchem Wege aufzuheben; oder ob man überhaupt nichts anders im Sinne hat, als nur einen möglichſt genauen Abdruck der Wirklichkeit, ein möglichſt umfängliches Weltwiſſen zu erlangen. Es iſt einleuchtend, daß dies letztere Verfahren das Wiſſen eigentlich zum

Endzweck aller menschlichen Thätigkeit macht, während das erstere dieses Wissen nur als Mittel betrachtet, um die Idee am empirischen Stoffe zu verwirklichen; das erstere strebt nach formaler Wahrheit, das letztere nach absoluter; jenes hat ein gnostisch-beschauliches Interesse, und indem es sich mit dem Wissen des Erkannten beruhigt, in dieser Wissenschaft sich befriedigt findet, ist es subjectivistisch bei aller Objectivität seiner Wissensgegenstände, denn es ermangelt des Willens, ein Höheres und Besseres, als die Wirklichkeit bietet, in die Welt einzuführen, und es kennt auch nichts Besseres und Höheres, weil sein Wissen eben nur auf die Weltwirklichkeit beschränkt ist; kein höheres Ideal wird zum Stachel des Willens und kein Wollen zum Antrieb für ein höheres Erkennen.

Diesem gnostisch-beschaulichen Quietismus begegnen wir historisch in mehr als einer Gestalt. Der Hauptunterschied ist, ob er sich, nachdem er die wirkliche Welt erkannt zu haben meint, mit Verachtung von ihr wendet und sich mystisch in eine höhere zurückzieht, die aber freilich, weil der wirklichen entnommen und nur ihr reflectirtes Bild, sich in ein widerspruchvolles, eudämonistisches Trugbild des ungestörten, raffinirten Lebensgenusses, in das Phantasma einer unendlichen Endlichkeit auflöst; oder ob der Philosoph consequenter bei der Wirklichkeitserkenntniß stehen bleibt als der einzigen Wahrheit, jedes höhere Ideal des Sollens als eine Täuschung verachtet (wozu er von diesem Standpunkt aus seinem Widerpart gegenüber, der mit ihm auf demselben Standpunkt steht, vollkommen berechtigt ist), und fortfährt jedwede Gestalt der Wirklichkeit nach seinem von der Wirklichkeit selbst abgezognen Begriff zu bemessen, den Inhalt durch die Form dieses Inhalts zu rechtfertigen, Begriff und Inhalt als congruent, und diese Congruenz als nothwendig aufzuzeigen. Diese Philosophie, so sehr sie sich auch das Ansehen gibt, nicht empiristisch zu sein, ist doch in der That nur eben der in ein System gebrachte, in seiner Art vollendete Empirismus, weil sein aprioriſcher Ge-

halt eben nur ein formaler, diese seine reine (abstracte) Form aber nur Form der schlechten empirisch-geschichtlichen Wirklichkeit ist. Herbart, dessen Metaphysik von dieser Art ist, suchte deshalb für die Ethik ein von jener und aller empirischen Psychologie unabhängiges zweites Princip; er will das ethisch Ideale und das empirisch-Reale durchgängig auseinander gehalten wissen, statuirt also einen principiellen Dualismus der theoretischen und practischen Philosophie.

Kann nun, wie einleuchtet, auf jenem Wege nur ein Rechtfertigungssystem der schlechten Wirklichkeit entstehen, welches des ethischen Ideals oder des sein sollenden Zwecks, und mithin auch des kritischen Moments, das uns den Abstand zwischen Ideal und Wirklichkeit zeigen soll, ganz ermangelt, so kann entweder dieses philosophische System nicht das wahre sein, oder es gibt überhaupt keine Ethik, alles löst sich lediglich in die Aufgabe auf, das wirklich Daseiende in seiner Nothwendigkeit zu begreifen; dieses Begreifensollen ist freilich auch ein Sollen, ein Zweck, aber durchaus kein ethischer und practischer, ein blos gnostischer oder intellectueller. Diese Philosophie hat uns auf den Standpunkt zurückgebracht, wo das Wissen und Wissenwollen der Menschheit schon einmal stand, als die Spannkraft des antiken Weltgeistes erschlafft war und keine Thaten mehr that, weder auf der politischen, noch auf der wissenschaftlichen Weltbühne; jetzt aber mit dem Unterschiede, daß dieser absolvirte Empirismus, Historismus und Gnosticismus sich vor sich selbst damit rechtfertigt, daß es überhaupt keine höhere Wahrheit gebe als die Wirklichkeit.

§. 3.

Wir sehen uns demnach gleich auf der Schwelle der Ethik in die Alternative gestellt, entweder jeden Versuch einer Ethik sofort aufzugeben, oder eine Neubegründung des ganzen Wissenssystems zu suchen, und bis in die Fundamente

hinabzuſteigen, auf welche man bisher gebaut hat, um hier zugleich mit der Urſach des Mislingens auch womöglich das neue Princip zu finden, in welchem unſerer obengeſtellten Aufgabe gemäß zugleich die Wurzelſtelle für die Ethik liegt. Ueberdies iſt in dem Obigen zugleich dies Doppelte, einander ſcheinbar Widerſprechende enthalten, daß die Ethik nicht auf einem Dualismus im Princip beruhen, und daß ſie gleichwohl ein ideal-apriorisches und ein aus empiriſcher Erkenntniß ſtammendes Element in ſich verbinden ſolle. Soll dies kein wirklicher Widerſpruch ſein, ſo muß das moniſtiſche Princip, von dem ſie ausgeht, das Hervorgehen einer mit ihm in Disharmonie ſtehenden Wirklichkeit aus ihm denkbar und möglich erſcheinen laſſen; das ethiſche Princip ſelbſt muß ein ſolches ſein, aus welchem Ethiſches und Unethiſches, Normales und Abnormes möglicher Weiſe entſpringen und begriffen werden kann; wir ſagen möglicher Weiſe, denn ginge nothwendig entweder blos Normales oder blos Abnormes daraus hervor, ſo wäre es ſelbſt nur auf einerlei Weiſe beſtimmt, und ebendaſſelbe wäre der Fall, wenn etwa nothwendig beides abwechſelnd daraus abfolgen müßte. Ein ſolches Princip aber, wie wir ſuchen, iſt nur die Freiheit, und die Freiheit iſt allgemein zugeſtandener Maßen gerade das Princip der Ethik.

Gewöhnlich wird alles dies ſo ausgedrückt: die Ethik iſt keine reine, ſondern eine angewandte, philoſophiſch-empiriſche Wiſſenſchaft, ſie entſteht durch eine Syntheſis der reinen Philoſophie a priori mit gegebenem Erfahrungsſtoff; gleichwie die Naturwiſſenſchaft in der Durchdringung der metaphyſiſchen Kategorien mit den ſinnlichen Wahrnehmungen der materiellen Natur beſteht, ſo hat es die Ethik vorzugsweiſe mit den pſychologiſchen und geſchichtlichen Daten des Menſchengeſchlechts zu thun. Dieſe nicht unrichtige Auffaſſung hat jedoch das Unbequeme und Schiefe, daß ſie gleich von vorn herein die zwei verſchiedenen Erkenntnißquellen, die es für das menſchliche Wiſſen gibt, dualiſtiſch nebeneinander beſtehen läßt, ohne dieſe beiden Coefficienten auf

ein monistisches Princip im Grunde zurückzuführen, und damit auch zugleich den empirischen Factor, weil er im psychologischen Entwickelungsgange des Menschen zuerst vorwaltet, dem idealen voranzustellen, gleich als sei jener, nicht dieser das wahre ethische Princip an sich. Im psychologischen und empirischen Entwickelungsgange ist jedoch die erste Gestalt, in welcher das Princip wirksam auftritt, der Anfang oder das unmittelbare Dasein desselben, allerdings von dem Princip oder dem Wesen desselben wohl zu unterscheiden; Anfang und Princip ist hier nicht einerlei, während dies im strengsten Sinne von der reinen, alles begründenden Philosophie gilt.

Reine philosophische Wissenschaften gibt es nicht mehrere, sondern nur eine, mag man sie nun Metaphysik oder Logik oder Wissenschaftslehre oder wie sonst nennen. Ehemals galt die Metaphysik dafür, bald wieder die Logik; aber die Metaphysik erwies sich als nur für die Physik grundlegend, ihre Kategorien gingen nicht über die materielle Wirklichkeit hinaus, und waren nur auf diese anwendbar; sie endeten bei dem Begriff des Zwecks, ließen denselben aber inhaltlich unbestimmt, sodaß für diese Form nur der zuvor abgehandelte materielle Inhalt vorhanden war und die ganze Entwickelung bei der Kategorie des Lebens stehen blieb. Wenn nun diese physischen Kategorien auf das Gebiet der freien Geistigkeit übergetragen wurden, so zeigte sich, daß sie dieses selbst materialisirten oder mit ihm, wie in Kants Antinomien, in Widerspruch traten. Und die Logik, ihrerseits des Erfahrungsstoffs bedürftig, ohne ihn leer, folglich einseitig formal, beschränkte ihre Kategorien zwar nicht durchgängig auf die Natur, es fanden sich unter diesen auch solche, die dem Freiheitsgebiete angehören, namentlich die sogenannten Kategorien der Modalität, aber sie waren nur aus der empirischen Psychologie abstrahirt, d. i. von der sogenannten innern Erfahrung, und indem sie mit jenen ontologischen oder physischen ohne Betracht ihres Inhalts ebenso kritiklos auf die Natur angewendet wur-

den, wie jene auf den Geiſt, ſo alterirten ſie die Naturwiſſenſchaft nicht minder, als jene die Begriffe des Geiſtes und ſeiner Freithätigkeit. Dieſe der Geſchichte der Philoſophie angehörenden Nachweiſungen des πρῶτον ψεῦδος werden im Verfolg unſerer Darſtellung überall weiter auszuführen ſein.

Gibt es nur eine rein philoſophiſche Fundamentallehre, ſo muß dieſe, da ſie weder blos formal, noch blos material ſein kann, in ihrem Princip nothwendig concret ſein, d. h. von einer ſo inhaltsvollen Idee ausgehen, daß ſich aller mögliche Inhalt daraus entwickeln läßt, auch der irrationale der gegebenen Wirklichkeit zuletzt der Möglichkeit ſeines Entſtehens nach daraus im Allgemeinen begreiflich wird. Entzieht ſich auch das Irrationale jedwedem Calcul und Beweis der Nothwendigkeit, ſo iſt es doch darum nicht als unwirklich hinwegzuleugnen; es iſt nicht mit den Worten Wirklichkeit und Wahrheit zu ſpielen. Es entſteht vielmehr auf der Baſis der menſchlichen Freiheit auch innerhalb der Wirklichkeit ein wirklich Irrationales, und dieſes erſcheint als zufällig, obgleich es nichts weniger als grundlos iſt, nur hat es ſeinen Grund nicht in den Naturgeſetzen, ſondern eben in der Freiheit. Dieſes vom Princip der Freiheit aus im Ganzen ſeiner Exiſtenz nach wohl begreifliche, ſeinem Weſen nach aber in ſich ſelbſt widerſpruchvolle und unberechnenbare Gebiet der Zufälligkeiten und Willkürlichkeiten erſcheint nun als das ſchlechthin nur Erfahrbare, a priori gar nicht Wißbare. Von dieſem Ingrediens durchdrungen zeigt ſich namentlich in der Ethik alles das, was der gegebene Stoff heißt, auf welchen die reine ethiſche Idee angewendet, und deshalb die Ethik ſelbſt zu einer gemiſchten oder angewandten philoſophiſchen Wiſſenſchaft wird. Der Monismus im Princip bleibt dabei unverletzt, aber ein ſolches Verhältniß iſt auch nur in der Ethik möglich kraft des Princips der Freiheit, es iſt die ſpecifiſch ethiſche Erſcheinung, wofür man keine Analogien in den Gebieten und Wiſſenſchaften der Natur ſuchen, und

daraus eine allgemeine Kategorie bilden darf, unter welche nebst andern auch die Ethik mit zu subsumiren wäre.

Das Resultat dieser einleitenden Betrachtung ist, daß die Ethik, als gemischte Wissenschaft, zwar kein doppeltes Princip, aber unter ihrem monistischen idealen Princip a priori den Gegensatz des rein Ideellen und des Empirischen in sich zu vermitteln hat. Außer der von uns geforderten principiellen Stellung der Idee und Unterordnung des Empirischen unter dieselbe lassen sich drei falsche Stellungen denken und sind historisch aufgetreten: a) die Begründung der Ethik auf empirisch-psychologische Grundlagen, b) ein Dualismus beider Factoren im Princip, und c) die schlechthinnige Identificirung beider; die erstere hat sich als Sensualismus, die zweite als antiker und moderner Stoicismus und die dritte als subjectiver oder objectiver Idealismus geschichtlich kundgegeben. Es ist indeß nicht unsere Absicht, diese Systeme näher zu charakterisiren, sondern wir setzen sie als bekannt voraus und zeigen nur den Ursprung dieser Abwege auf; dieser kann als negativer oder apagogischer Beweis für die Richtigkeit des obigen concret ideal-realen Princips angesehen werden.

2. Falsche Stellung des aprioriſchen und empirischen Elements der Ethik.

a. Der Sensualismus.

§. 4.

Wird der empirische Factor zum Princip gemacht, so entsteht in der Ethik der Sensualismus und Eudämonismus. Der sinnliche Theil des Menschen, seine somatische Natur, das Leben im eigentlichen Sinne wird dann nicht blos Princip, sondern die Entwickelung und der Selbstgenuß desselben auch zum Endzweck, anstatt daß diese sinnliche Natur in Wahrheit nur die Stelle des nothwendigen Mit-

tels in der Ethik behaupten kann. Nur dieſe Stelle bleibt dann für die moraliſchen und religiöſen Motiven übrig; dieſe werden aus der ſinnlichen Natur abgeleitet und auf ſie bezogen; Recht und Religion ſollen nur als Mittel für den Zweck der Lebenseudämonie gelten, im übrigen aber erſcheinen ſie willkürlich und abergläubig, wie die ſophiſtiſchen Hedoniker des Alterthums Geſetz und Götterfurcht nicht für an ſich (φύσει) wahr, ſondern nur für willkürliche Erfindungen (θέσεις) erklärten, um durch ſie die Wohlfahrt und Herrſchaft der Wiſſenden und Gewaltigen ſeiten der Menge ſicher zu ſtellen.

Der Senſualismus der practiſchen Philoſophie ruht, wenn er anders Anſpruch auf wiſſenſchaftliche Begründung macht, allemal auf einem Empirismus der theoretiſchen, und der Empirismus in der Theorie kann conſequent auf nichts anders als auf ſenſualiſtiſchen Eudämonismus in der Ethik führen. Wenn man, geſtützt auf eine empiriſch-pſychologiſche Erkenntnißtheorie, darauf ausgeht, im werdenden und allmählich zum Bewußtſein gelangenden Menſchen das ſucceſſive Aufdämmern der Ideen aufzuzeigen, ſo mag ein ſolcher Nachweis immerhin pſychologiſch richtig den wirklichen Hergang der Sache beſchreiben oder erzählen; aber eine ſolche Erzählung, obſchon ſie ſich eine genetiſche nennt, weil ſie die Erſcheinungen eine nach der andern in der naturgemäßen Folge aufzeigt, iſt doch keineswegs eine philoſophiſche, denn ſie macht die Entſtehung derſelben nicht aus Gründen begreiflich, ſondern hilft ſich anſtatt aller Gründe mit der kahlen Vorausſetzung von „Vermögen, Kräften, Trieben, Potenzen" und dergleichen abſtracten Kategorien, die überhaupt nur ſagen, daß die Erſcheinung einen Grund habe, aber nicht welchen. Da nun der Anfang des Menſchen, anthropologiſch-phyſicaliſch betrachtet, ein materieller iſt, die ſomatiſche Organiſation der pſychiſchen vorausgeht, und die ſomatiſche Grundgeſtaltung ſelbſt wenigſtens ſcheinbar zuerſt aus homogener Materie ſich erzeugt, ſo wird die Materie ſelbſt zum poſitiven Grundprincip gemacht, und entweder

mit wunderbaren Entwickelungstrieben, einer unbekannten und unbegriffenen „Natur an sich" ausgestattet, oder man versucht es mit Hülfe eine Methode, sei es einer mathematischen, sei es einer logischen, die Nothwendigkeit der Selbstentwickelung und Potenzirung jener primitiven Grundlage zu höheren und höheren Stufen darzuthun. Diese sogenannte genetische Entwickelung bekommt zwar dadurch den Schein einer speculativen, logischen, aprioriſchen, aber auch nur den Schein, denn jene Methode ist selbst nichts anders als eine von der empirischen Beobachtung abstrahirte allgemeine Formel des Verlaufs, mithin selbst empiristisch. Wie dem aber auch sei, so viel ist einleuchtend, daß auf diese Weise eigentlich doch immer der materielle Stoff, oder die Substanz als das absolute, sich selbst bewegende und ausbildende Princip gesetzt, mithin, unserer Ansicht nach, die Begriffe: positives Princip und negative Bedingung (d. h. das nicht fehlen dürfende, nothwendige Mittel) mit einander verwechselt und identificirt werden.

§. 5.

Die Psychologen verfallen freilich nicht immer in diesen Fehler; sie sind es sich zum Theil wohl bewußt, daß von einer solchen generatio aequivoca oder Entstehung des Bestimmten aus dem Unbestimmten, des Etwas aus Nichts nicht die Rede sein könne; sie sagen: gerade umgekehrt, weil das individuelle Menschenwesen sich nicht mit innerer Nothwendigkeit ganz allein aus sich entwickelt, sondern der äußern Einflüsse, bildenden Kräfte und Coëfficienten aller Art leiblich und geistig bedarf, deshalb müssen wir empirisch und können nicht aprioristisch entwickelnd zu Werke gehen. Jener Potenztheorie gegenüber offenbar mit vollem Rechte. Allein eben darum, weil zuzugeben ist, daß das endliche Individuum sich keineswegs rein aus sich selbst, gleichsam als schwebte es völlig isolirt im leeren Raume, entwickelt, sondern nur in stetiger Wechselwirkung unmittelbar mit seiner Umgebung und mittelbar in weiteren und weiteren Umkreisen

zuletzt mit der ganzen Welt, ſo wird doch eben dieſe ganze Welt umher ſchon als fertig bei dieſem Proceß vorausgeſetzt; ſie iſt das prius in Bezug auf den ihr eingeborenen embryoniſchen Keim, und abgeſehen davon, daß ſich dieſer Keim doch nicht ſchlechthin paſſiv (als tabula rasa), ſondern auch ſeinerſeits auf ſpecifiſche Weiſe activ verhalten, der Proceß alſo wenigſtens der einer Wechſelwirkung (welche eben das Leben iſt) ſein muß, erhellt zugleich dies, daß dabei weder der Urſprung des Keimes, noch der der Welt begreiflich, ſondern beides ſchon vorausgeſetzt wird, und zwar die Welt als das Ganze, Unendliche, das Individuum als das Endliche, ſo daß die pſychologiſch-empiriſche Theorie immer nur Anwendung auf das Endliche, nicht aber auf das Unendliche zuläßt, mithin nur eine Theorie des Endlichen iſt, für das Begreifen des Unendlichen aber noch freien Raum läßt, dieſes fordert, vorausſetzt und ſelbſt nicht eher begründet iſt, als bis eine weiter greifende Philoſophie dies geleiſtet. Daher liegt das Falſche dieſes Anthropologismus nicht darin, daß die Pſychologie etwa überhaupt gar nicht anzuerkennen wäre, ſondern darin, daß ſie ſich zur Grundlage nicht nur, ſondern auch zum Princip der ganzen Philoſophie machen und damit irgend etwas Befriedigendes geleiſtet haben will. Sie hat in der Lage, worin ſich gerade jetzt die Philoſophie befindet, neuerlich wieder zahlreiche Vertheidiger gefunden; leicht begreiflich, weil eine moderne, Alles aus Nichts a priori mit Nothwendigkeit herauspotenzirende logiſche Scholaſtik ſich verbreitet hatte, der gegenüber die pſychologiſche Empiriſtik nüchtern und geſund erſcheint. Aber daß man auf dieſem Wege unvermeidlich zum Empirismus überhaupt und durch dieſen wieder zum Materialismus herabgleite, daß ſich die Aufopferung der Idee im Princip bitter räche, dies hätte man aus der Geſchichte der Philoſophie, der alten und der neuern, namentlich der franzöſiſchen, allerdings ſchon längſt wiſſen ſollen.

Wäre die Philoſophie überhaupt nur auf Naturerkennt-

niß beſchränkt, ſo würden dieſe Forſcher zwar auch auf dieſem Gebiete nicht zur Löſung des letzten Räthſels gelangen, aber doch unendlich viel ſchätzbare Beiträge liefern — wie denn überhaupt ihr Fleiß gar nicht entbehrt werden kann — aber ſobald ſie ſich ins Gebiet des freien Geiſtes erhebt — und hier liegen doch wohl ihre Hauptaufgaben — da wird in der Aeſthetik, Ethik und ſpeculativen Theologie der tiefliegende Schade offenbar, an dem ſie von hausaus unheilbar leidet. Folgt man in der Philoſophie der Methode der Entwickelung, ſo iſt klar, daß ohne Erſchleichung nichts weiter aus einem Princip hergeleitet werden kann, als was implicite in ihm liegt, oder wofür ſich in ihm ein zureichender Grund (ratio sufficiens) aufzeigen läßt. Das Ende der Entwickelung, ihre Blüthe und ihr Reſultat wird nur ſo viel als realiſirten Zweck darſtellen, als in dem Weſen lag, ſo wie es anfänglich beſtimmt und geſtaltet auftrat. Die erſte empiriſch nachweisbare Geſtalt des Menſchen aber iſt die ſomatiſche Natur, das Leben; das ſich ſelbſt empfindende, zu ſich ſelbſt gekommene und für ſich ſeiende Leben; der Lebensgenuß wird folglich dem Empiriker auch als die Beſtimmung und der Endzweck des Menſchen erſcheinen, und dieſer als das höchſte Gut; darnach wird alles menſchliche Wollen und Handeln zu bemeſſen, und auch der ſogenannte moraliſche Sinn zu erklären ſein, der dann in nichts anderm beſteht, als den Genuß des Lebens möglichſt zu raffiniren, zu ſteigern und ihm Stetigkeit zu verleihen; die Weisheit wird zur Lebensklugheit, das ſittliche Gefühl zu einem gewiſſen verfeinerten Geſchmack, kurz die Sittlichkeit überhaupt zur vollendeten Sinnlichkeit, zum Eudämonismus; man geht vom Begriff des Lebens als dem Princip aus, und bleibt bei demſelben als vollendetem Selbſtzweck ſtehen.

§. 6.

Folgt man dagegen der empiriſch combinirenden Methode und zieht alles das Höhere, was ſich aus dem Lebens-

princip nicht herleiten läßt, von außen als gegebene Incremente der Bildung herbei, welche das Individuum sich auf erfahrungsmäßige Weise aneignet, so genügt ein Blick auf die Beschaffenheit und den Umfang dieser vorhandenen Bildungselemente, um auch diese Erklärungsweise in ihrer Unzulänglichkeit aufzuzeigen. Gegeben ist nämlich dem neugebornen Individuum äußerlich nur die Natur und die menschliche Gesellschaft in dem Zustande, in welchem sie sich gerade befindet. Der Coëfficient Natur würde, wie gezeigt, immer nur auf den Zweckbegriff des Lebens und auf Eudämonismus führen; die menschliche Gesellschaft dagegen befindet sich immer auf einer gewissen historischen Bildungsstufe; wie sie zu dieser gelangt sei, bleibt unerklärt; denn wenn alle Bildung traditionell ist, so ist nicht zu begreifen, wie irgend ein Individuum die vorhandene und ererbte jemals überschreiten, wie ein Zuwachs derselben stattfinden, und wie sie überhaupt zuerst entstanden sein könne. Der höchste Grad, den ein Individuum erreichen könnte, würde immer nur ein Reflex oder Auszug dieser Cultur sein, und dieser ein in sich übel verbundenes, widerspruchvolles Abstractum, ein Gemengsel von Gutem und Bösem, wie es die Erfahrungsbegriffe eben bieten. Ein rein sittliches Ideal kann auf empirischem Wege niemals gewonnen werden. Dies hat zuerst Kant, dem Empirismus seiner Zeit gegenüber, erkannt und bestimmt ausgesprochen. Gleichwie die Physik, sagt er [1]), einen empirischen, aber auch einen rationalen Theil hat, so die Ethik gleichfalls; jenen will er practische Anthropologie, diesen Metaphysik der Sitten oder Moral genannt wissen, und verwirft das Verfahren derjenigen aufs entschiedenste, welche im Princip Empirisches und Rationales nicht rein auseinander halten, sondern „dem Geschmack des Publicums gemäß nach allerlei ihnen selbst unbekannten Verhältnissen gemischt zu verkaufen gewohnt sind." Den rationalen Theil von aller Empirie zu

1) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Vorrede.

säubern und sorgfältig abzusondern, behauptete er, verlange nicht nur die Natur der Wissenschaft und das theoretische Interesse, zu wissen, wie viel die reine Vernunft für sich allein leisten könne, sondern es sei auch practisch nothwendig, weil sich ein reines Ideal der Sittlichkeit gar nicht aus den wirklichen Sitten abstrahiren lasse und ein unreines wiederum verderblich auf dieselben zurückwirke. „Die Sitten selber bleiben allerlei Verderbniß unterworfen, so lange jener Leitfaden und diese oberste Norm fehlt," und diejenigen werden niemals die ethische Idee rein aus ihrer Quelle schöpfen, welche, wie die damalige Moralphilosophie Wolff's, mit ihrem Verstand die empirischen Beweggründe „blos durch Vergleichung der Erfahrungen zu allgemeinen Begriffen erheben, und ohne auf den Unterschied ihrer Quellen zu achten, nur nach der größeren oder kleineren Summe derselben betrachten." Dies verweist Kant mit Recht in die empirische Psychologie. Ebenso nach ihm Herbart. „Der Versuch, den ethischen Ideen auf empirischem Wege nachzuspüren, sagt Hartenstein[1]) im Sinne Herbart's, würde ganz erfolglos sein; denn gleichsam herumzugehen auf dem Markte des Lebens, zu fragen: was haltet ihr für gut? und aus den verschiedenen Antworten ein Resultat zusammenzulesen, welches bei den mancherlei Antworten, die man erhalten würde, etwa die durchschnittliche Ansicht darstellte, um dann dieses Resultat als Princip zu benutzen, würde den absoluten Maßstab doch gar zu deutlich in die Unvollständigkeit, Veränderlichkeit, Mangelhaftigkeit und Beschränktheit der jetzt oder früher vorhandenen sittlichen Bildung hineinziehen heißen, als daß jemand ernsthaft diesen Weg einschlagen sollte."

Wenn aber auch zugestanden werden muß, daß es allerdings innerhalb der Ethik ein Gebiet gibt, wo die Be-

1) Hartenstein, Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften. 1844. S. 40. In Bezug auf das Recht führt dies Röder aus in der Philosophie des Naturrechts ꝛc. S. 1—8.

griffe deſſen, was recht und der Sitte gemäß iſt, nach einem gewiſſen conventionellen Maßſtabe gemeſſen werden müſſen, und dieſe hiſtoriſch veränderliche Geltung ihren relativen Werth hat, der nicht ſchlechthin verachtet werden darf; ſo iſt dieſer doch immer nur relativ, auf einen beſtimmten Inhalt beſchränkt, namentlich auf den des Privatrechts und der Politik, wo bekanntlich die Majorität der Stimmen entſcheidet (was nichts anders iſt als ein „Herumfragen auf dem Markte des Lebens"), und und alles dies hebt obigen allgemeinen Grundſatz der Priorität der Idee in der Ethik ſo wenig auf, daß es ſich vielmehr ſelbſt erſt aus dieſem Grundſatze rechtfertigen laſſen muß. Bei Kant trübt ſich jener Lichtblick freilich wieder, indem er ſich ſofort ſubjectiv auf die bloße *Motive* des Wollens und Handelns wendet. Jede Vorſchrift, meint Kant, die ſich auf Principien der bloßen Erfahrung gründet, könne zwar wohl eine practiſche Lebensregel, aber nie ein moraliſches Geſetz heißen, weil ſie in die ſubjectiven Beweggründe gar nicht eindringe und keinen Unterſchied mache, ob etwas aus ſinnlichem oder aus dem allein moraliſch zuläſſigen Grunde, „nur um des Geſetzes willen" gethan werde. Kant verfiel durch dieſe Wendung bekanntlich dem formalen Subjectivismus und ſeine mit ſo viel Energie angeſtrebte Priorität der Idee ſammt der ganzen Metaphyſik derſelben half nur ſo viel, uns über den Senſualismus und Eudämonismus hinauszubringen, leiſtete aber, weil ſie, völlig inhaltlos, nur bei dem Begriff eines abſtracten Geſetzes ſtehen blieb, bei weitem nicht Alles, was von der ethiſchen Idee als Princip zu fordern iſt; die Idee ſollte das Erſte, Beſtimmende ſein, aber ſie ſelbſt zeichnete kein Ideal, beſtimmte nicht aus ſich ſelbſt, *was* gut ſei, ſo daß dieſer nothwendig zu fordernde Inhalt doch wieder von dem andern ſinnlich-empiriſchen Factor hergenommen werden mußte.

So entſchieden demzufolge auf die Priorität der Idee und die Unterordnung des ſinnlichen Elementes zu dringen iſt, ſo iſt es doch eben nur die Unterordnung deſſelben zum

Stoff und Mittel, nicht die gänzliche Ausſchließung deſſelben. Das abſtract negative Verhalten der Ethik gegen alles Natürliche und Sinnliche iſt nicht minder ein Irrweg als die Herrſchaft deſſelben. Das immerfort ſich wiederholende Eindringen des Eudämonismus in die Ethik iſt nichts anders als eine Reaction der im ſtoiſchen oder mönchiſchen Rigorismus nicht zur Anerkennung gelangten Naturbaſis. Mit dieſem excluſiven Rigorismus kann man daher auch den Eudämonismus der phyſiſchen Lebensſphäre, der ſich in neueſter Zeit zu der Rieſengeſtalt des Communismus aufgebläht hat, nicht überwinden; man muß vielmehr ſein Gebiet hereinziehen in die Ethik, der Idee unterthänig machen und das Eudämoniſche auf den ihm gebührenden baſiſchen Raum beſchränken, wie ſich näher in der ſpeciellen Ethik zeigen wird.

b. Der Dualismus.

§. 7.

Wird das ſenſuelle Element dem ideellen nicht über geordnet, aber auch nicht untergeordnet, ſondern gänzlich aus der Ethik eliminirt, ſo bleibt es, da es doch aus der Wirklichkeit nicht wegzuſchaffen iſt, außerhalb des Ethiſchen ſtehen, wird zum Feinde deſſelben, und weit gefehlt, daß die Ethik dadurch rein geworden, wird ſie vielmehr ſelbſt zu einem fortlaufenden negativen Proceß, zu einem perennirenden Widerſpruch und Kampf, der, um zu exiſtiren, des Gegners bedarf, und erlöſchen würde, wenn dieſer je gänzlich beſiegt werden könnte. Daher auch den ethiſchen Syſtemen dieſer Art, z. B. dem Fichteſchen, mit Recht ein zielloſer progressus in infinitum, ein ewiges Sollen, was nie Wirklichkeit wird, vorgeworfen worden iſt. Der excluſive Purismus und Rigorismus iſt trotzdem, daß er moniſtiſch ſcheint, doch in Wahrheit dualiſtiſch im Princip. Die hiſtoriſche Geſtalt deſſelben iſt der Stoicismus in weiterer Bedeutung, ſowol der antike als moderne; das Cha-

rakteriſtiſche deſſelben beſteht in einem Formalismus und Subjectivismus der Moral, die Grundkategorie iſt die des Geſetzes und der Nothwendigkeit. Ein leerer Formalismus nämlich entſteht, wie im Vorhergehenden gezeigt wurde, wenn die ethiſche Idee, an und für ſich ſelbſt beſtimmungslos, ihren beſtimmten Inhalt nur von der Natur und gegebenen Wirklichkeit entlehnt, mithin nur die Form oder die Zuſammenfaſſung dieſes Inhalts in abſtracten Verſtandesbegriffen, leeren nominaliſchen Wortſchemen iſt. Dieſe „Schemata des reinen Verſtandes," wie ſie Kant ſelbſt nennt [1]), oder Verſtandesbegriffe umfaſſen einen fließenden Inhalt, die endlichen Erſcheinungen der Natur und des menſchlichen Handelns; ſie fixiren, genauer betrachtet, nur die ſich gleich bleibende Art und Weiſe des wechſelnden Inhalts, d. h. ſie werden zu Geſetzen des Werdens und Thuns. Ohne das Endliche und Gegebene ſind ſie leere Abſtracta, mit ihm nur die Geſetze des Erſcheinens, laſſen ſich aber nicht für ſich, wie der ſcholaſtiſche Realismus wollte, zu Weſenheiten hypoſtaſiren. So ſind ſie ſubjectiv nur Erzeugniſſe des zuſammenfaſſenden Verſtandes, was ihnen aber objectiv entſpricht, das iſt der allgemeine Spielraum, in welchem die beſondern Erſcheinungen vorgehen, und legen wir dieſem etwas Reales zu Grunde, ſo iſt es die allgemeine Subſtanz oder Materie, mithin das Subſtrat oder allgemeine Medium und Element, welches die beſondern und einzelnen Erſcheinungen umſchließt und objectiv zuſammenhält, wie ſubjectiv das Denken die verſchiedenen Vorſtellungen. Die vielen Individuen, die ſich ſelbſtändig bewegen, aber doch zugleich unentfliehbar von einem einigen Träger zuſammengeſchloſſen werden, gerathen dadurch in beſtimmte Beziehungen und Verhältniſſe zu einander, ſie beſtimmen einander gegenſeitig vermöge ihrer verſchiedenen Naturen in der Gebundenheit durch das ge-

1) Kritik der reinen Vern. S. W. v. Roſenkr. II. S. 124. (1. Ausg. S. 140.)

meinsame Medium. So ist die allgemeine Kategorie dieses Verhältnisses das Gesetz und die Nothwendigkeit. Die Substanz ist nicht das active in ihnen energirende Princip, sondern der passive Stoff, in den jene, als höhere, concretere Principien einwirken; aber der Stoff ist gleichwol seinerseits nicht rein passiv; die Materie, obwol das Niedere und nur negative Bedingung, reagirt zugleich wechselwirkend auf jene Vielen, denn ihr wohnt die allgemeine Anziehungskraft bei, sie ist das die Welt innerlich bindende Moment, der Grund der All-einheit [1]).

Wenden wir uns von dieser ontologischen Betrachtung zur Ethik zurück, so leuchtet ein, daß es der Dualismus der Moral ebenso mit gesetzlichen Formen oder Begriffen und einem sie ausfüllenden gegebenen Inhalt zu thun hat, wie die Physik; jene Formen und dieser Inhalt können in Wahrheit auf keine Weise getrennt werden, sie verhalten sich vielmehr, wie Form und Inhalt überhaupt, dialectisch, reciprok, wie **referens ad relatum**. Gleichwol versucht der Dualismus die Formseite für sich festzuhalten; die gewissenhafte Beobachtung der Form oder des Gesetzes um des Gesetzes willen soll das Moralische sein, das Sichbestimmenlassen vom natürlichen Inhalte dagegen das Unmoralische, jenes die Freiheit und Autonomie, dieses die Unfreiheit und Heteronomie. Der antike Stoicismus unterscheidet sich, abgesehen von der wissenschaftlichen Form, rücksichtlich des Inhaltes dadurch von dem modernen, daß er bei der Natur (φύσις) stehen bleibt, die er pantheistisch als Gottheit betrachtet, während der moderne die Erscheinungen der Geschichte dazu nimmt, und von diesen ebenso Gesetze und Begriffe abstrahirt, wie von den Erscheinungen der Natur. Das sittliche Princip, die Freiheit, soll nun um jeden Preis festgehalten werden, aber da sie sich an sich selbst auf den natürlichen Inhalt bezieht, so kann sie nur als leeres

1) Entwurf eines Systems der Wissenschaftslehre. Kiel 1846. S. 110. fg.

Abſtractum feſtgehalten werden im negativen Gegenſatze zu jenem, d. h. ſelbſt nur in einem immerwährenden Negiren beſtehen. Dieſe Freiheit iſt ſelbſt nur die negative, allen Inhalt als fremden aus dem leeren Punkt des Ich ausſcheidende, folglich zugleich ſubjective und formale. Daß dies ein Moment der Freiheit iſt, wird ſich ſpäter zeigen, und daß demgemäß auch das ganze daraus hervorgehende geſetzliche Nothwendigkeitsverhältniß eine beſtimmte Stelle in der Ethik behauptet, gleichwie auch die damit zugleich eingeſchloſſene Naturbaſis und ſenſualiſtiſche Seite nicht fehlen darf; aber ſie iſt nicht das abſchließende Ganze; bei ihr verharrend, bleibt man auf halbem Wege ſtehen.

Dem Hedonismus und Epicureismus gegenüber hat der antike Stoicismus ſtets eine höhere Würde behauptet; ebenſo iſt die ethiſche Strenge Kant's in neuerer Zeit unendlich über dem Eudämonismus ſeiner Zeit erhaben, aber anderſeits auch durch ſeinen Rigorismus gegen das Natürliche, durch die leere und langweilige Formaliſtik ſeiner Moral und durch ſeine in egoiſtiſchen Subjectivismus zurückſchlagenden Conſequenzen als Syſtem unhaltbar geworden. Im Mittelalter geſtaltete ſich dieſer Dualismus zur Naturfeindlichkeit des Mönchthums, zur asketiſchen Selbſtabtödtung und zum beſchaulichen Quietismus; gleichwie aber im Alterthume der Stoicismus ſeines Widerparts, des Epicureismus, ſich nicht entſchlagen konnte, wie ſie ſich gegenſeitig allmälig abſchwächten und zuletzt auf merkwürdige Weiſe in ihren Reſultaten zu einer ſeichten Lebensklugheitslehre zuſammenfloſſen, ſo heftete ſich an die mönchiſche Enkratie die Lüge des Jeſuitismus und begleitete ſie unzertrennlich wie ihr Schatten.

c. Die ſchlechte Identität beider Momente.

§. 8.

Verſucht der Dualismus Form und Inhalt auseinander zu halten, und läßt deshalb die Form ins Subject, den In-

halt auf die Seite der objectiven Welt fallen, so erweist sich dieser Versuch als vergeblich und die daraus hervorgehende Moral als subjectivistisch und in sich selbst bestimmungsleer, gleichwie das subjective abstracte Ich dieser Philosophie nur ein bestimmungsloser Vereinigungspunkt oder ein an sich leerer Umfang des objectiv gegebenen Inhalts ist. Wird nun in diesem dualistischen Subjectivismus der Gesammtinhalt der Erfahrung auf unnatürliche Weise von seiner eignen Form getrennt und beide einander negativ entgegengesetzt, so liegt nichts näher, als diese untrennbaren Momente sich durchdringen zu lassen zu einer Einheit, die dem Dualismus freilich ein Ende macht, aber nur die schlechte Einheit oder Vereinerleiung der metaphysischen Wesenkategorie ist. Dieser daraus entstehende Monismus kann entweder als Object angeschaut und autonomisch aufgefaßt werden, dann ist es der Materialismus und Substantialismus, in der Ethik der Sensualismus und Eudämonismus; oder logisch subjectiv, woraus der subjective Idealismus entsteht; oder endlich die Untrennbarkeit von Form und Inhalt, Einheit und Mannichfaltigkeit, Idealität und Realität, zusammengenommen mit der Nothwendigkeit, beide Seiten einander entgegenzusetzen, dieser perennirende Widerspruch selbst wird für das Wesen, die Seele und das Gesetz des Absoluten erklärt, und in dieser Gestalt tritt der absolute Idealismus oder Monismus in Hegel's System auf. Reell werden oder sich Realisiren heißt dann nur in Bestimmungen eingehen oder einen Inhalt setzen, ideell werden oder in Idealität zurückgehen heißt, diese Bestimmungen und Formen negiren und in die Homogeneität der Substanz zusammenfließen, hiermit aber auch zugleich der Macht des Widerspruchs oder dem Princip der unendlichen Negativität, der Unmöglichkeit, einfach zu sein, verfallen, folglich eo ipso als Einfaches sich zugleich als Nichteinfaches, Bestimmtes, Reales zu zeigen. An die Stelle der gewöhnlichen Auffassung nach Modalitätskategorien, d. h. einer concreten Synthesis des Realen und Idealen in der Idee, in welcher

der Form die Dignität der in ſich erfüllten Subjectivität oder des Geiſtes, dem Inhaltsmoment die der Objectivität und wirklichen Realität zuerkannt, und beide durch die Wechſelwirkung des Wollens und Empfindens verknüpft gedacht werden — an die Stelle dieſer modalen Auffaſſung tritt der einfache Monismus der Weſenskategorie, welcher nach Gefallen als die einzige Realität, oder auch als einzige Idealität aufgefaßt werden kann, oder genauer: als beides abwechſelnd im perennirenden Widerſpruch aufgefaßt werden muß. Dieſe ſich ſelbſt durchſichtige Nothwendigkeit oder Negativität wurde als das Denken sensu eminenti oder philoſophiſche Wiſſen, zugleich als die wahre Realität, das Abſolute, bezeichnet und ſomit das Ganze als Panlogismus oder abſoluter Idealismus.

Es iſt einleuchtend, daß dieſer ſchlechte Monismus nichts anders iſt, als die völlige Durchführung des formalen Dualismus und daß der Formalismus Kant's und Fichte's conſequent in Hegel's Identificirung überleitet. Da hier „Realiſiren" ſo viel heißt, als mit Inhalt erfüllen, inhaltlich ſich beſtimmen, ſo hat dies für die Ethik die Folge, daß die ſubjective Idee zur bloßen Form des objectiv im practiſchen Leben ſich auswirkenden Inhalts wird; im wirklichen Leben und Verkehr nur kann ſich manifeſtiren, was in der Idee an ſich liegt, ſein ſoll, recht und gut iſt, und nur aus dieſem realen Vorgange die Nothwendigkeit deſſelben hinterher ſich ins Bewußtſein reflectiren, welches, als der ſubjective Geiſt, immerfort epimetheiſch erſt post factum zu Verſtande kommt, nie aber dahin gelangt, prometheiſch ſeine Geſchichte ſelbſt zu machen. Er erlebt ewig nur das Schickſal ſeiner mit innerer Nothwendigkeit hervorgebrachten Wirkungen, er iſt ſelbſt nur das ſucceſſive Bewußtwerden der Natur. Nach Hegel ſoll die Ethik nur „ein Erfaſſen des Gegenwärtigen, nicht das Aufſtellen eines Jenſeitigen, die ganze Philoſophie nur ihre Zeit in Gedanken gefaßt, und jedwede Theorie, die darüber hinausgeht, ſich eine Welt baut, wie ſie ſein ſoll, nur ein leeres Meinen ſein."

Somit war, wie bekannt, für Hegel jedwedes Sollen und damit jedwedes Ideal der Zukunft abgeschnitten, die Philosophie, obschon absoluter Idealismus doch jeder Idealität baar; sie war die reine Prosa des Wissens, die bloße Reflexion über abgelaufene Zustände, d. h. Philosophie der Geschichte, die Geschichte, in ihrer Nothwendigkeit erkannt.

§. 9.

Idee und Wirklichkeit treten hier nicht mehr auseinander wie Norm und zu Normirendes, Muster und Nachbildung, sondern sie sind identisch, wie der Begriff und die Wirklichkeit, von der er abstrahirt worden, oder die Wirklichkeit, die eben nur ihr dargestellter Begriff ist. Aber mit Begriffen läßt sich die Wirklichkeit nur erkennen, nicht beurtheilen, und da sie ihrestheils sich stets verändert, so verändern sich auch ihre Begriffe mit ihr, so daß es hier überall nichts Beharrliches im Flusse der Erscheinungen, und im logischen Denken selbst nur dialectische Bewegung gibt. Ist nun in dieser absoluten Unruhe die Wirklichkeit stets mit ihrem Begriffe materiell einstimmig, der Unterschied nur der formale des Seins und Denkens einer und derselbigen Sache, so kann die Wirklichkeit überall nur mit ihrem Begriffe, d. i. mit sich selbst verglichen werden, folglich niemals anders sein sollen und können als sie gerade ist, Alles erscheint als nothwendig und gerechtfertigt. Diese Identität, die Hegel in der berüchtigten Formel aussprach: „Alles Vernünftige ist wirklich und alles Wirkliche ist vernünftig," ist in Wahrheit nichts anders als der nur bestimmter ausgesprochene und consequent durchgeführte Formalismus Kant's. Bei diesem war die Idee an und für sich inhaltsleer, sie war nur der Einheitspunkt, auf welchen die Mannichfaltigkeit der Gedanken bezogen werden sollte, der Gedanke aber bezog seinen Stoff oder Inhalt selbst aus der Erfahrung; bei Hegel geht dieser Inhalt und jene Form in eine Wesenseinheit zusammen, die Formthätigkeit selbst ist Denken, wie bei den antiken Philosophen der νοῦς; sie

gehen zuſammen ohne irgend einen kritiſchen Widerſtreit; denn ſollte die Idee mit ihrem Sollen Einſpruch wider das wirkliche Sein erheben können, ſo müßte ſie einen idealen Gehalt für ſich haben, der mit dem realen Inhalt der Wirklichkeit in Widerſpruch treten könnte. Es iſt alſo hier im Verlauf der Zeit trotz Kant's Metaphyſik der Sitten dennoch eingetreten, was Kant abwenden wollte: eine Rechtfertigung jedwedes thatſächlichen Zuſtandes der ſittlichen Welt durch ſich ſelbſt mittelſt der Kategorie der Nothwendigkeit des So- und nicht Anderesſeins, mithin ein vollkommener Determinismus und durchgeführter Empirismus. Daß dieſer trotz ſeiner kunſtvollen Form dennoch einer weiteren Reduction auf Senſualismus, Empirismus und Materialismus fähig und preisgegeben war, hat die Geſchichte der neueſten Philoſophie in den letzten Ausläufern des Anthropologismus gelehrt.

Unter Kant's Nachfolgern hat vornehmlich Herbart mit Standhaftigkeit gegen jede Einmiſchung der Pſychologie in die Ideenlehre proteſtirt, und dagegen die beachtenswerthe Lehre von dem „willenloſen Urtheil," wie er es nennt, für die Ethik aufgeſtellt. Im Gegenſatz zu dem Spinoziſtiſchen: „voluntas et intellectus unum et idem sunt"[1]) behauptet Herbart, das, worauf in der Ethik alles ankomme, liege in einem Urtheil, welches nicht das bloße Verſtandesurtheil des ſich ſelbſt erkennenden Willens, das bloße Bewußtſein des wirklichen Triebes von ſich und ſeinen Objecten iſt, ſondern ein Urtheil, welches von einem höhern Urtheilsvermögen über das Bild oder die Vorſtellung dieſes Wollens, und zwar vermöge einer Vergleichung deſſelben mit dem ſittlichen Ideal des Willens wie er ſein ſoll, gefällt wird. Dieſes Urtheil iſt einerſeits kein practiſches, d. h. kein Ueberlegen, Wählen, Beſchließen gewiſſer Willenszwecke, anderſeits aber auch kein blos theoretiſches Verſtandesurtheil, wodurch nur die Erkenntniß des Willens

1) Eth. II. prop. 49. coroll.

und seiner Natur, wie in der Psychologie, gewonnen wird. Er nennt diese Art von Urtheilen überhaupt „ästhetische," weil sie mit einem gewissen unwillkürlichen innern Beifall oder Misfallen begleitet sind. Im Wesentlichen kommt es auf denselben Unterschied hinaus, den man mit Kant unter Verstand und Urtheilskraft machen muß, oder was Hegel „Urtheile des Begriffs" nennt, und zwar sind dies ethische Urtheile, sofern ihr Gegenstand der Wille ist: ein Wille, so und so beschaffen, ist gut, schlecht u. s. w., d. h. er entspricht dem Begriff des Willens oder nicht — richtiger der Idee der Freiheit, Persönlichkeit u. s. w. Das „willenlose Urtheil" bezieht sich also zwar auf den Willen, sofern er das Object ist, worüber geurtheilt wird, aber dieses schlechthin an logische Denkgesetze gebundene Urtheil ist mit dem Willen keineswegs identisch, wird von dem wirklichen Begehren auf keine Weise bestimmt und bestochen. Jedweder Willensact ist schon an sich ein Urtheil, sofern er nicht ein blinder Trieb ist, sondern im Selbstbewußtsein sich reflectirt, aber eben über diesen practischen Urtheilsact soll ein kritisches Urtheil ergehen, indem er an die Norm der Idee gehalten wird.

Wie Herbart mit dem Spinozismus, so haben neuerlich andere aus Hegel's Schule Hervorgegangene in diesem Puncte sich mit Hegel in Opposition gesetzt, z. B. Wirth: „Wie es eine reine Wissenschaft alles Wissens gibt (die Wissenschaftslehre), welche die allem concreten Sein inwohnenden allgemeinen Kategorien als ein Idealreich entwickelt, so auch kann und muß es eine reine Wissenschaft des Sittlichen geben. Der Werth dieser Wissenschaft ist kein relativer, sondern der absolute, das reine, ein wahrhaft universelles Wollen allein begründende Selbstbewußtsein der freien Idee zu sein, welches zu gewinnen die tiefste Arbeit des practischen Geistes selbst ausmacht. Der Einwand, welchen man gegen die Bildung einer reinen Ethik zur organischen Wissenschaft schon erhoben hat, daß nämlich das System der reinen Begriffe nirgends so existire, wie

ſie es beſchreibe, nämlich als Syſtem, die wahre Wiſſenſchaft aber die Identität des Begriffs und des Realen ſein müſſe — dieſer Einwand, welcher auch die Exiſtenz der Metaphyſik überhaupt träfe, beruht auf einem groben Misverſtändniß jener Identität. Als ob irgendwo ſo, wie ſelbſt die concrete Ethik die reale Welt conſtruirt, dieſe exiſtirte, und nicht jede (?) Wiſſenſchaft das Reale gereinigt von der Zufälligkeit ſeines empiriſchen Daſeins in den Begriff erheben müßte, und als ob jenes Syſtem nicht auch eine Exiſtenz hätte und zwar eine realere, als die des unmittelbaren Daſeins, nämlich in dem ſelbſtbewußten Geiſte, welcher die Thätigkeit iſt, in ſein ideales Centrum, wo jenes Syſtem als das reine Bewußtſein lebt, vorerſt zurückzugehen, um erſt von hier aus das unmittelbare Daſein zu beſtimmen." [1]).

---

1) Syſtem der ſpeculativen Ethik. Heilbronn 1841. Bd. 1. S. 20. Ich führe die Worte des Verfaſſers, ſoweit ich damit übereinſtimme, um ſo lieber an, da ich gleichzeitig mit ihm denſelben Gedanken in einer Abhandlung über „die ethiſchen Kategorien der Metaphyſik" in Fichte's Zeitſchr. für Phil. u. ſpec. Theol. Bd. VIII. Heft 2 (1841) niedergelegt und gezeigt habe, daß das Syſtem der ſogenannten metaphyſiſchen Kategorien unvollſtändig iſt ohne die ſpecifiſch ethiſchen, auf welche die phyſiſchen nicht ohne Widerſpruch übergetragen werden können. Im weiteren Verlauf muß ich mich freilich viel ſtrenger an dieſen Grundſatz binden, als der Verfaſſer des eben erwähnten Syſtems, welcher unwillkürlich, wie es ſcheint, wieder in die Hegel'ſche Spur gerathen iſt, wenn auch er der aus Hegel's Methode reſultirenden Anſicht huldigt, daß „auf die Schöpfung ewig der Sündenfall folge" und zwar mit Nothwendigkeit, weil die creatürlichen Geiſter ſich zu dem allgemeinen göttlichen Geiſt, der ihre Subſtanz iſt, in ein negatives Verhältniß ſetzen, ſich von ihm losreißen müſſen, um durch dieſen Bruch, ohne welchen keine Fortbildung zur Selbſtändigkeit und Freiheit möglich ſein ſoll, wieder zum Bewußtſein der Erlöſungsbedürftigkeit und zur Verſöhnung zu gelangen. Auf dieſe Weiſe wird das Böſe, wie bei Hegel zu einem, wenn auch momentanen Durchgangspunkte, doch immerhin nothwendigen Mittel für das Gute, indem jedwede andere Möglichkeit eines normalen Fortſchreitens neben dieſem abnormen geleugnet wird. Dies iſt aber gerade der Punkt, dem wir als die Wurzel alles Jeſuitismus, dem Protonpſeudos, das jede reine Sittenlehre unmöglich macht, auf das

3. Die concrete Einheit beider Momente.

§. 10.

Auf die Reinheit der Idee im Princip der Ethik und die Unterordnung des empiriſchen Elementes unter dieſelbe zu dringen, iſt jetzt um ſo nothwendiger, da nach dem Vorgange der Identitätsphiloſophie eine Hiſtorioſophie herrſchend geworden, die jedes Moment des geſchichtlichen Hergangs, ohne die menſchliche Willkür in Rechnung zu bringen, als ein nothwendiges Glied der Entwickelung begreifen und durch dieſe Nothwendigkeit rechtfertigen will. Dieſer moderne hiſtorioſophiſche Determinismus aber macht jedwede Ethik im Vorwege unmöglich. Wir werden der Erfahrung innerhalb der Ethik ihr vollſtändiges Recht unverkürzt widerfahren laſſen, aber wir können es erſt dann, wenn wir die Reinheit der Idee im Princip geſichert haben und die Nothwendigkeit der practiſchen Erfahrung nicht blos als eine hiſtoriſche Anfangsperiode, in welcher Alles ohne Unterſchied erſt durch die That erprobt und erfahren werden müſſe, ehe man es wiſſen kann, betrachten, ſondern in den Inhalt und die Gegenſtände des ſeiner Natur nach Erfahrbaren und Nichterfahrbaren eindringen, und jenes als ein beſonderes objectiv genau abzugrenzendes Gebiet durch alle Perioden der ſittlichen Entwickelung hindurch neben dem a priori Wißbaren einhergehen laſſen. Nur dadurch, daß

---

entſchiedenſte entgegentreten müſſen. Wir erblicken in jenem Satze ſelbſt ſchon ein Vorurtheil empiriſtiſchen Urſprungs, denn er iſt ein Abſtractum aus der Geſchichte, und dieſe, ſo wie ſie iſt, als durchgängig nothwendig begreifen zu wollen, iſt eben nichts anders als jenes „grobe Misverſtändniß der Identität“ — freilich nicht der Wirklichkeit mit ihrem Begriff, aber der Wirklichkeit mit der Idee, wie jene ſein ſollte.

der Geſammtinhalt der Ethik der Natur der Sache nach auf wahrhaft objective Weiſe in ſeine Unterſchiede zerlegt wird, kann der Subjectivismus und Formalismus gründlich überwunden werden. Es zeigt ſich in der an die Spitze der Ethik zu ſtellenden reinen Idee ſelbſt nicht blos das unbewegliche Bild einer vollendeten Zuſtändlichkeit, ſondern darin auch zugleich das Moment des fortgehenden Werdens, und es kommt nicht blos darauf an, daß die Idee ein Ideal des Seins, ſondern auch ein Ideal des Werdens enthalte, oder m. a. W., daß ſie zugleich die normale Art und Weiſe der Vermittelung vorzeichne, an welcher die abnorme kritiſch unterſchieden werden kann, welche factiſch in der Geſchichte mit jener wechſelt und kämpft. Wird dieſes Moment der Entwickelung nicht mit in die Idee des ſein und werden Sollenden aufgenommen, ſo erſcheint alles noch nicht Seiende als das Böſe und das ſein ſollende Ideal ſelbſt nur als der letzte Endpunkt einer todten Ruhe, was ein Misverſtändniß iſt, um deſſenwillen Viele an der Theorie des abſoluten Zwecks Anſtoß nehmen. Das in die ewige Idee aufzunehmende Moment des lebendigen Werdens oder, wie es hier vielmehr heißen muß, des ſelbſtbewußten freien Thuns, muß von dem andern Moment, dem ewig feſtſtehenden Ideal ſelbſt unterſchieden, d. h. das abſolute Ideal ſelbſt muß ein ſolches ſein, welches lebendige, freie Thätigkeit in ſich ſchließt. Dieſe Concretheit der an die Spitze zu ſtellenden reinen abſoluten Idee darf aber nicht ſo misverſtanden werden, als ſei mit dem zweiten Moment (des Werdens) die reale Welt und der geſchichtliche Proceß der Menſchheit gemeint, ſondern von dieſer zu verwirklichenden Welt iſt ein ideales Vorbild in der göttlichen Uridee enthalten, ein Ideal der Art und Weiſe, wie die freie Menſchheit ihrer Beſtimmung entgegengehen ſollte und konnte; und eben dieſes Ideal der normalen Entwickelungsweiſe iſt die ſpecifiſch ethiſche Idee. Ob die Menſchheit dieſen Weg wirklich eingeſchlagen, oder ob ſie ſich kraft ihrer Freiheit auf Abwege verloren, zeitweilig ver-

irrt und wieder eingelenkt hat, iſt eine andere Frage, die nur aus der Geſchichtskunde zu beantworten iſt.

Iſt auf dieſe Weiſe das concrete Ideal im Princip von dem geſchichtlich wirklichen Verlauf verſchieden, ſo iſt auch ſeine Stellung zu dem letzteren eine andere als die der ſchlechthinnigen Verwirklichung des Begriffs in der Erſcheinung, wie Hegel wollte; die geſchichtliche Wirklichkeit iſt nicht mehr ſchlechthin nur die Erſcheinung der göttlichen Idee und die Idee offenbart ſich nicht nothwendig und ſchlechthin in der wirklichen Geſchichte, ſondern es können qualitative Unterſchiede, Gegenſätze und Widerſprüche der letzteren gegen die erſtere ſtattfinden, und die reine Idee läßt ſich mithin aus derſelben nicht abſtrahiren, wie Kant richtig eingeſehen hatte. Die abſolute Idee hat aber vermöge des ihr immanenten Moments der Normalität der Entwickelung ebenſo ſehr eine Beziehung zur wirklichen Geſchichte, wie ſie ſich anderſeits im Unterſchied von derſelben weiß; d. h. das Verhältniß iſt das kritiſche; die Art und Weiſe des menſchlichen freien Thuns muß ſich der Idee unterwerfen, vor ihr zu Gericht ſtellen und beurtheilen laſſen. In der Beurtheilung liegt ſtets auch die vollkommen durchſichtige Erkenntniß der Sache, während ein blos empiriſches Verſtandeserkennen ohne Urtheilskraft mangelhaft bleibt. Die kritiſche Methode, welche den gemiſchten Wiſſenſchaften eigen iſt, iſt alſo ein Conſequens der reinen Erkenntniß der Idee und nur erſt wenn dieſe in ihrer idealen Reinheit obenüberſchwebt, möglich; was man ſonſt kritiſche Methode in der Philoſophie nennt, iſt nicht die wahre Kritik, ſondern läuft in den Dualismus der Empiriſtik zurück, die immer noch pſychologiſch damit beſchäftigt iſt, Verſtandesbegriffe aus dem gegebenen Material auf dem Wege der Induction zu bilden. Auch dieſes Geſchäft iſt zugleich mit jener beurtheilenden Function in der wahren Kritik enthalten; denn, wie geſagt, die Wirklichkeit, irrational, wie ſie zum Theil iſt, kann von dieſer Seite auch fortwährend nur empiriſch erkannt werden und dieſe geſchichtliche Erkenntniß liefert den zu normi-

renden Stoff für den oberſten Weisheitswillen, der im Beſitz von beiden, der Norm und der Erkenntniß des Abnormen iſt [1]).

Es findet ſich demnach auch hier eine gewiſſe dialectiſche Gebundenheit: die wahre Kritik iſt nur möglich unter Vorausſetzung des höchſten Ideals, dieſes aber wäre nicht das wahre Ideal, wenn es nicht auch das Moment der Entwickelung einſchöſſe; und eine Normalität des Werdens kann wieder nicht ſein, einerſeits ohne das abſolute Ideal, anderſeits ohne eine Weltwirklichkeit, die jedoch deshalb nicht nothwendig die normale ſein *muß*, ſondern nur ſein oder werden *ſoll*, damit aber der Freiheit die *Möglichkeit* des Andersſeins offen läßt, ohne das wirkliche Andersſein zu rechtfertigen. Ein falſches Ideal wäre nicht nur ein ſolches, welches falſche, unwürdige, widerſtrebende Inhaltsbeſtimmungen enthielte, wie z. B. manche poſitive Religionen und Geſetze, ſondern auch ein ſolches, welches die Entwickelung ganz ausſchlöſſe und die ihrem Ziel zuſtrebende, in normaler Veränderungsweiſe ſich bewegende lebendige Endlichkeit darum, weil ſie jenem ſtehenden Idealbilde nicht ſchon gleich iſt, für abnorm, nicht ſein ſollend und bös erklärte. Die meiſten idealiſtiſchen Verſuche dieſer Art leiden und ſcheitern an dieſem Mangel, und es wird im Fol-

1) Diejenigen Ethiker, welche dem Nothwendigkeitsſyſtem huldigen, können auch keinen Unterſchied von normaler und abnormer Entwickelung gelten laſſen, wenn ſie conſequent ſein wollen. Unter den Neueren macht vornehmlich Rothe in ſ. theol. Ethik häufig von jenem Gegenſatz Gebrauch, aber nicht in demſelben Sinne, wie wir. Normale Entwickelung heißt bei ihm „überall nur ſich normaliſirende und ſomit relativ normale." II. S. 427. 434. Dieſe ſetzt alſo die Abnormität als das Urſprüngliche voraus; es wäre demzufolge nur entweder eine aus abnormen Zuſtänden in Normalität umbiegende oder eine aus Normalität abirrende Entwickelung denkbar, nicht aber eine aus dem primitiven Naturzuſtande normal hervor- und fortgehende Entwickelung, welche gerade diejenige iſt, die wir die rein normale oder das Ideal der Entwickelungsweiſe nennen, wie ſie vor ſich gehen konnte und ſollte.

genden mehrfach auf die verhängnißvollen Conſequenzen dieſes falſchen Idealismus zurückzuweiſen ſein.

§. 11.

Schließlich kann an dieſem Beiſpiel aus der Ethik in concreto der Unterſchied der Ideen von Begriffen und Vorſtellungen am deutlichſten erkannt [1]) und zugleich gezeigt werden, daß der Senſualismus auf dem ſinnlich *vorſtellenden* oder anſchauenden, der Dualismus auf dem in abſtracten *Verſtandesbegriffen*, und die ſchlechte Identification auf dem zwiſchen beiden *reflectirenden* Denken beruht. Es iſt bekannt, daß in neuerer Zeit erſt Kant den philoſophiſchen Sprachgebrauch von der Vermengung der Ideen mit Begriffen und Vorſtellungen zu reinigen verſucht, ſeitdem aber Hegel den Begriff des *Begriffs* wiederum ſo erweitert hat, daß auch die Idee in ihm unterzugehen Gefahr lief. Der Grund davon liegt in der noch mangelhaften Beſtimmung der Ideen bei Kant, wo ſie noch als abſtracte Zielpuncte erſcheinen, in welche ſich die ganze Mannichfaltigkeit des Inhalts mittels der mehr oder weniger abſtracten Verſtandesbegriffe und dieſe ſelbſt wieder als in ihre Spitze zuſammennehmen ſollen. Bei Hegel werden die Ideen von den Begriffen in der Weiſe unterſchieden, daß, wenn der Begriff das eigentlich potentielle Anſich, das treibende, aber an ſich unreale, nur logiſche Princip iſt, die Idee als der realiſirte Begriff erſcheint, in ähnlicher Weiſe wie bei Ariſtoteles die Entelechie, ſodaß ſich an den Ideen die Seite der Idealität und Realität findet, wobei Hegel zugleich die Anſicht Kant's in ſofern feſthält, als die Ideen die oberſten und allgemeinſten Begriffe ausmachen. Die Idee katexochen iſt bei Hegel der „an ſich

1) Wiſſenſchaftslehre S. 293 fgg.

ſeiende" logiſche, und zugleich in ſeinem Andersſein (Natur) bei ſich ſelbſt ſeiende, oder vielmehr ewig aus ſeinem Aeußerlichſein in ſein Inſich-Fürſichſein zurückkehrende Geiſt. Aber der Geiſt exiſtirt immer nur als Moment dieſes ruheloſen Proceſſes, er kommt nicht dazu ſein Daſein in idealer Fülle in ſich für ſich zu haben, ſondern exiſtirt nur als Einheitspunct der in ihre Unterſchiede auseinandergelegten Realität.

Hiervon weicht unſere Erklärung in mehr als einer Rückſicht ab. Was wir Begriffe nennen, würde Hegel vorerſt nur allgemeine Vorſtellungen nennen, und was er Begriffe nennt, darin würden wir die energiſche Triebkraft, die wir der Idee zuſchreiben, nicht entdecken, weil wir überhaupt keine Wirkſamkeit anders als in einem entweder materiell oder als denkender Geiſt exiſtenten Princip anerkennen können. Hegel hypoſtaſirt die Begriffe zu objectiven Potenzen, wir können dieſelben nur als ſubjective Gedanken gelten laſſen. Die Vorſtellung iſt urſprünglich weiter nichts als ein auf empiriſchem Wege von einem ſinnlichen Object gewonnenes und im Gedächtniß niedergelegtes Individualbild, das Portrait eines Dinges, welches zum Vorbild und Erkennungszeichen für andere ähnliche Gegenſtände derſelben Art, ſo allmälig in mehr oder weniger beſtimmten Umriſſen zum Typus der Gattung wird und die Stelle der Begriffe vertritt. Aus ſolchen Vorſtellungen werden, wie bekannt, die Verſtandesbegriffe durch Reflexion auf das Gleiche und Abſtraction von dem Ungleichen gebildet, aus ſolchen Gattungsbegriffen wieder allgemeinere der zweiten Ordnung u. ſ. f., die immer abſtracter und inhaltsleerer werden, ſodaß in Wahrheit auf dieſer Skala nicht zum Höhern empor, ſondern vielmehr zum Niedern, Baſiſchen herab geſtiegen wird. Ueber die eigentliche Bedeutung der Begriffe, daß ſie nicht ſowohl concrete und feſtſtehende Schemata, als vielmehr Regeln zur Bildung von Anſchauungen ſind, von der Art, wie ſie im Verlauf der Verſtandesbildung nach und nach

durch die Erfahrung berichtigt, und von dem Gebrauch, der von ihnen als Zweckbegriffen in der Lebenspraxis gemacht wird, wobei sie ebenso sehr von dem gegenständlichen Effect, den sie im Handeln hervorbringen, bestimmt und berichtigt werden, wie sie selbst wieder wechselwirkend Effecte in der materiellen Welt hervorbringen, ist schon oben §. 7 die Rede gewesen. Das Handeln nach Begriffen ist immer indirect oder mittelbar von der äußern Welt abhängig, weil die Begriffe von der Erfahrung abhängig sind; ihre Richtigkeit, also auch die Unfehlbarkeit des nach ihnen bestimmten Zwecks hängt davon ab, ob sie der gegebenen Wirklichkeit entsprechen oder nicht, und dieses wieder von der mehr oder weniger berichtigten Erfahrung. Diese Abhängigkeit läßt sich innerhalb des Verstandesgebietes nie völlig beseitigen, mithin auch auf dem ihm entsprechenden des practischen Lebens keine volle Freiheit (Autonomie) erlangen. Wie nun theoretisch die Richtigkeit dieser Begriffe auf der Richtigkeit der beobachteten Erscheinungen oder Vorstellungen beruht, und, um die Richtigkeit oder objective Geltung dieser Begriffe zu beweisen, immer wieder auf die Vorstellungen und sinnlichen Anschauungen, mithin auf die unmittelbare Erfahrung provocirt werden muß, so hat auch im Practischen das Gesetz, je allgemeiner es ist, desto weniger Inhalt; um ihm Inhalt zu geben, muß derselbe aus der sinnlichen Erfahrung genommen werden, weil, wie gesagt, jene Begriffe und Gesetze nur logische Formen von diesem gegebenen Inhalte sind; folglich wird auch eine auf Verstandeskategorien und Gesetzen ruhende Ethik — der oben charakterisirte Dualismus — immer wieder auf seine Grundlage, den Sensualismus zurückzugehen genöthigt sein, und demselben in Praxi verfallen.

Anders die theoretische und practische Idee. Diese hat jenen Verstandesbildungsproceß hinter sich und sich über denselben erhoben. Die Idee ist rücksichtlich ihres Inhalts

Totalität, in ſich abgeſchloſſene Weltanſicht, Mikrokosmos, rückſichtlich ihrer Form abſolute Harmonie und widerſpruchloſe Einheit dieſer Mannichfaltigkeit, alle Beſtandtheile derſelben ſind im organiſchen Zuſammenhange mittels des ſyſtematiſchen Bewußtſeins durchgängig beſtimmt, nichts iſt abgeriſſen und widerſtreitig, und wenn auch das Subject nichts weniger als allwiſſend und durchgebildet iſt, ſo iſt es doch im Beſitz einer allgemeinen Weltanſchauung, welche, wie namentlich die chriſtliche, die Löſung aller Räthſel und Widerſprüche, die im Einzelnen übrig bleiben, im Allgemeinen zu ahnen und gläubig hinzunehmen vermag. Erſt die Idee kann vermöge der Totalität dieſes ihres Inhalts und der Einheit ihrer Form wahrhaft Princip des freien Handelns werden, und erſt wenn das Wollen und Handeln von ihr beſtimmt wird, wird es rein aus dem Innern, aus dem, was der Menſch ſein Selbſt (den Geiſt) nennt, als aus letzter Cauſalität hervorgebracht, während es auf den niederen Stufen der Bildung nur *mittels* der Begriffe und Vorſtellungen, primitiv alſo von den dieſe zuerſt beſtimmenden äußern Einflüſſen und Potenzen abhängt. Deshalb ſagen wir: nur der Idee kommt wahrhafte Totalität und Cauſalität zu, nur kraft der Idee gelangt der Menſch zur Promethie, Autonomie und poſitiven Freiheit; der Senſualismus iſt heteronomiſch abhängig vom ſinnlichen Reiz, hat kein anderes Ziel als dieſen, und bleibt ſeiner Natur nach epimetheiſch; der Dualismus ſteht mitten inne als Durchgangsſtadium, er iſt weder unfrei wie dieſer, noch völlig frei wie jener, er iſt die erſt werdende Freiheit. Und alles dies wollen wir ſo verſtanden wiſſen, daß wir zwar den ſenſuellen Proceß als den früheſten, den dualiſtiſchen als darauf folgend und den idealen als den letzten und höchſten im pſychologiſchen Bildungsgange des Menſchen erkennen, aber zugleich auch jedem derſelben einen beſondern Bereich, in welchem er auch nach dem Eintritt des höheren fortwirkt, zuſchreiben, welche Bereiche ſich nur

einander gehörig unterordnen, der niedere sich nicht über den höheren empordrängen soll, gleichwie die Systeme der Ernährung, des plastisch bildenden Blutlaufs und der sensuell-willkürlichen Bewegung des Nervengebildes im lebenden Körper, unter sich verschieden und doch zusammen Eins, zu einem gemeinschaftlichen Endzweck harmonisch zusammenwirken.

Zweites Capitel.

Begründung des ethiſchen Princips in der Idee.

---

1. Das Princip der Philoſophie überhaupt.

§. 12.

Iſt es ausgemacht, daß es eine wahre Ethik nur dann geben kann, wenn das Princip derſelben eine reine in ſich beſtimmte Idee, nicht ein aus der Erfahrung abſtrahirter Begriff iſt, ſo fragt ſich zunächſt, ob ein ſolches Prineip zu finden und a priori zu beſtimmen überhaupt möglich iſt. An Verſuchen hat es nicht gefehlt; die Philoſophie hat dem Empirismus von jeher den Idealismus in den mannichfachſten Geſtalten gegenübergeſtellt; aber ebenſo wahr iſt es, daß die idealiſtiſchen Syſtemverſuche bisher nicht zu dem erwünſchten Reſultat geführt, im Gegentheil auch das letzte Syſtem dieſer Art noch dazu beigetragen hat, den Aprioriſmus der Philoſophie, und weil dieſe weſentlich darin beſteht, die Philoſophie ſelbſt in Miscredit zu bringen. Bekanntlich iſt der Verlauf der letzten geſchichtlichen Phaſe jetzt wieder zu einer Kriſis gelangt, und eine gewiſſe Partei proclamirt laut die Unmöglichkeit jeder „Metaphyſik," wirft ſich von neuem auf die Erfahrung und verſucht ihr Heil auf demſelben Wege, der, ſo oft er betreten wurde, zum

Naturalismus, Materialismus, Eudämonismus, ja zum Atheismus geführt hat. Andere, die dieses Extrem vermeiden wollen, werfen sich der Historiosophie und der Unphilosophie des Autoritätsglaubens in die Arme. Wir erblicken in alledem nur eine desto dringendere Aufforderung, mit frischen Kräften an die Arbeit der Idee zu gehen, die concreteste, d. i. die höchste, allumfassende zu suchen, und aus derselben als dem allgemeinen Princip das besondere der Ethik folgerichtig zu entwickeln.

Aber der Philosophie ist es nicht erlaubt, ein Princip, wie man es gern möchte und zu gewissen Zwecken braucht, willkürlich zu präpariren und dann an die Spitze zu stellen; das Suchen darf nicht den Sinn haben, so lange im Gedankenkreise umherzugehen, bis man das taugliche gefunden, sondern dasjenige und kein anderes muß gefunden und ergriffen werden, welches sich als das an sich und in Wahrheit erste, allen andern zu Grunde liegende, von keinem andern ableitbare Princip und zugleich als dasjenige legitimirt, von welchem alles Andere, namentlich auch die bisher aufgestellten Principien, als abgeleitet sich nachweisen lassen. Diese Forderung war es auch, welche die Philosophen auf das Einfachste zurückgehen hieß, sei es objectiv auf das Sein, sei es subjectiv auf das Ich oder Denken, als aus welchem sich alles als aus der Quelle herleiten, und welches sich selbst im Denken nicht aufheben lasse. Allein dieses Zurückgehen oder Abstrahiren von allem Andern um aufs reinste Erste zu kommen, ist selbst schon eher, als das gefundene Abstractum, und diese Tendenz und das ganze Unternehmen muß einen Grund im menschlichen Gemüthe haben, der sich als sein prius erweist. Dergleichen Abstracta sind nur scheinbar das Principielle, sie sind vielmehr schon Producte des Princips. Das wahre Princip läßt sich positiv nur unmittelbar ergreifen oder als vorhanden und wirksam ins Bewußtsein erheben, und negativ besteht der Beweis seiner Priorität darin, daß es sich von keinem andern deduciren läßt, also, daß, wenn es vorhanden ist, es als ur-

ſprüngliches, alles Andere aus ſich producirendes anerkannt werden muß. Dieſe letztere eigentlich nur negative Beweisführung kann in logiſcher Form dargeſtellt, auf das Geſetz des zureichenden Grundes oder auf die Unmöglichkeit zurückgeführt werden, das Höhere aus dem Niederen zu deduciren [1]), obgleich dieſer Canon ſelbſt wieder nur von dem auf ſeine eigne Natur reflectirenden Denken, als von einer Urthatſache abſtrahirt iſt. Wäre dieſer Canon nicht richtig, ſondern fände ſich, daß auf nicht erkünſtelte, ſondern wahrhaft philoſophiſche Weiſe das Höchſte ſucceſſiv aus dem Niedrigſten, d. h. das Concreteſte aus dem Abſtracteſten methodiſch und nothwendig hergeleitet werden könnte oder gar müßte, ſo wäre allerdings auch jenes Recht, das Höchſte an die Spitze zu ſtellen, hinfällig; wir müßten uns der Methode der Selbſtpotenzirung der niederen Grundlagen zum Höchſten, dem Werden des Alls aus Nichts ergeben, möge auch daraus folgen, daß das Abſolute das Schlechteſte, die Materie, oder das Unperſönlichſte, ein bloßes Geſetz der abſtracten Nothwendigkeit ſei. Aber mehr als nur ein formales und negatives Kriterium iſt jener Canon, auch wenn er richtig iſt, nicht, ſondern verhält es ſich ſo, wie wir ſagen, ſo muß die poſitive und unmittelbare Selbſtergreifung des Princips als das eigentlich Erſte und als die Hauptſache immer noch hinzukommen oder vielmehr ſchon vorausgegangen ſein.

Nun aber hat ohne allen Zweifel die Philoſophie nichts näher als ſich ſelbſt; ſie kann nicht vor ihr ſelbſt da ſein und ſich nicht eher ergreifen und begreifen, als ſie ſelbſt iſt. Ihr Weſen wenigſtens muß vorhanden ſein, ehe oder indem ſie ſich auf ſich reflectirend, ſich ſelbſt zum geiſtigen Object macht und ſich ſomit ihrer ſelbſt bewußt wird. Es wäre aber möglich, daß man gerade dieſes ſich ſelbſt Begreifen und Wiſſen erſt Philoſophie nennete, die vor ihrer Selbſtergreifung vorgehende unreflectirte geiſtige Thätigkeit

1) Wiſſenſchaftslehre S. 196—204.

noch nicht; alſo daß ſie qua Philoſophie erſt mit dieſem Reflex entſtände, obſchon ſie, abgeſehen von dieſer Form, der Sache nach oder materialiter ſchon vorher vorhanden wäre. Verhält ſich dies ſo — und es iſt in der That der Fall — dann wird die Philoſophie ſelbſt ein noch unreflectirtes Moment mit dem reflectirten zugleich in ſich tragen und ſelbſt weſentlich in der Tendenz beſtehen, jenes in dieſes zu erheben; jenes wird ſich als gefühlsmäßige unmittelbare Gemüths- und Seelenthätigkeit, dieſes als der Wiederſchein verhalten, in welchem es ſich ſelbſt ſieht und ſeines Realgehalts ſich bewußt wird. Die Philoſophie wird alſo ein Entwickelungsſtreben, ein ſich und ſeines Zweckes zwar bewußtes, keineswegs blindes nach Art der Naturtriebe, aber doch immer ein ſolches ſein, das dieſen ſeinen Selbſtzweck noch nicht völlig erreicht, ſondern eben erſt als bewußten Zweck noch vor ſich hat. So iſt die Philoſophie ein Wollen, d. i. zweckbewußtes Streben, und es fragt ſich dann weiter, was dieſer Zweck ſei.

Iſt die principielle Weſenheit der Philoſophie Wollen, und dieſes Selbſtzweck, ſo muß das Zweckmoment ihres Begriffs ein ſolches ſein, in welchem ſich das Wollen in ſeiner vollendeten Wirklichkeit zeigt; das Moment der Vermittelung aber, wodurch dieſer Zweck erreicht wird, kann kein anderes ſein, als das, was im Willen ſchon liegt, nämlich das des Bewußtſeins oder Wiſſens, denn der Wille iſt kein bewußtloſes Streben, und gerade das Bewußtſein ſeines Zweckes iſt das nothwendige Mittel, wodurch er ſich vollendet; der Zweck als ſubjectiver Gedanke treibt das Princip dieſen Gedanken zu verwirklichen, d. i. zur objectiven Wahrheit an ſich und für das Subject zu erheben. Das Vermittelungsmoment iſt alſo kein bloßes Denken eines an ſich nicht vorhandenen, und kein bloßes Wiſſen eines ohne ſein Zuthun ſchon an ſich daſeienden Gegenſtandes, ſondern eines noch nicht wirklichen, aber zu verwirklichenden, eines werden und ſein ſollenden; es iſt ein practiſches zu verwirklichen Wiſſen des Zwecks. Die-

ſes Mittel, einerſeits ausgehend von einem lebendigen Wollen, anderſeits bezogen auf die Verwirklichung der Wahrheit iſt Weisheit, ein practiſches, nicht blos theoretiſches Wiſſen, σοφία, nicht blos θεωρία. Wäre das Intereſſe des Willens blos ein theoretiſches, ſo wäre das Wiſſen ſein Zweck; es bliebe bei dem gnoſtiſchen Erkennen ſtehen, und ginge nicht weiter auf ein wirkliches Schaffen, in Exiſtenz Setzen und auf objective Wahrheit und Wirklichkeit des ideellen Zwecks. Wäre nur die Gnoſis ſein Endzweck, ſo müßte, da das Wiſſen doch immer objective Wirklichkeit zum Gegenſtand haben muß, dieſe Wirklichkeit ſchon vorhanden, ohne das Zuthun des Subjects bereits daſein; das durch den Erkenntnißproceß zu vermittelnde Wiſſen wäre nur das auf dem empiriſchen Wege durch Wechſelwirkung des Subjects und Objects zu erwerbende, die ganze Philoſophie wäre Erfahrungswiſſenſchaft und Reſultat der vollendeten oder doch ihrer Vollendung möglichſt ſich annähernden Erfahrung. So wird auch in der That der Begriff derſelben von denjenigen gefaßt, welche den Endzweck der Philoſophie in das blos theoretiſche Wiſſen ſetzen; dieſe werden folgerichtig auch immer auf die Empirie zurückkommen, und wenn ſie ſich ſelbſt verſtehen, Empiriker ſein und ſein wollen. Nun findet zwar ein ſolches theoretiſches Intereſſe in der That ſtatt, aber, wie wir behaupten, nicht als finales, ſondern nur als ein vorerſt auf die Erwerbung des nothwendigen Mittels zum wahren Endzweck gerichtetes, und wer dabei ſtehen bleibt, bleibt auf halbem Wege bei dem Mittel ſtehen, ohne es endzwecklich anwenden zu wollen; er hat nicht nur den wahren Endzweck aus dem Auge verloren, ſondern iſt auch nicht tief genug in die Weſenheit des Princips eingedrungen, welches mehr verlangt als nur zu wiſſen, was da iſt. Der Wille will wirken, machen, ſchaffen, und um dies zu können, muß er wiſſen, wie; er muß alſo freilich auch wiſſen wollen, aber nicht um dabei ſich zu beruhigen, ſondern nur, weil dieſes Wiſſen die negative Bedingung, d. h. eben das nothwendige Mittel

sine qua non iſt, um ſeinen tiefſten immanenten Selbſtzweck Genüge zu leiſten. Der Unterſchied iſt, ob man eigentlich die Wahrheit will und zu verwirklichen trachtet, und darum auch das Wiſſen, wie ſie zu verwirklichen iſt, oder ob man nicht die Wahrheit zu realiſiren beſtrebt iſt, dieſe vielmehr ſchon als wirklich vorhanden und gegeben vorausſetzt, und nur darnach trachtet, ſich derſelben geiſtig zu bemächtigen, ſie zu erkennen und zu wiſſen; kurz, man macht das Wiſſen entweder zum Mittel oder zum Zweck; im erſten Fall iſt der Zweck ein practiſcher, und das zu dieſem Zweck dienende Mittel gleichfalls ein practiſches, Weisheit, das Streben nach dieſem Mittel Weisheitswille, φιλοσοφία in eigentlicher, vollſter und urſprünglicher Bedeutung des Wortes; im andern Fall aber ſind Zweck und Mittel vertauſcht, die Gnoſis, das quietiſtiſch beſchauliche Wiſſen, zum Endzweck gemacht und dadurch der Philoſophie ein ſubjectiviſtiſches Ziel geſetzt; ſie wird egoiſtiſch und negativ, denn ſie producirt nichts objectiv, verführt vielmehr zu der Anſicht, daß Alles überhaupt nur producirt, geſetzt und verwirklicht werde, um ins ſubjective Wiſſen, in Idealität oder „in den Geiſt“ zurückgenommen zu werden.

Nun gibt es zwar allerdings ein ſolches Moment in dem abſoluten Proceß, und zwar in doppelter Hinſicht; nämlich in der Welt ſofern ſie materiell oder Natur iſt, denn in ſo weit iſt ſie allerdings blos Mittel und nicht Selbſtzweck, und außerdem auch im geſchichtlich-pſychologiſchen Bildungsproceß der Menſchen; denn, um zum vollendet philoſophiſchen Standpunkt zu gelangen, müſſen ſie erſt durch das empiriſche Stadium hindurchgehen, das Erkennen der vorhandenen Wirklichkeit zunächſt zum Zweck machen, weil ohne dieſe Erkenntniß kein zweckmäßiges Wirken möglich iſt, und in dieſer Periode wird auch die Philoſophie nicht anders begriffen. Aber dies iſt nur eine vorbereitende Phaſe; die vollendete, wo die Philoſophie ſich ſelbſt zuerſt vollkommen begreift, iſt die, wo jenes Wiſſen aus der Stelle des Zweckmomentes in die der Vermittelung gerückt und

dafür der wahre practiſche Zweck an den ihm gebührenden Ort geſetzt, damit aber auch erſt des Willens, der Princip iſt, ganze Kraft und Fülle erſchöpfend erkannt wird.

Inhalt dieſes Princips. Die poſitive Liebe.

§. 13.

Als Princip ſchlechthin und abſolut müſſen wir alſo den ſelbſtbewußten, d. h. den ſich ſeines Zwecks bewußten Willen ſetzen. Wir ſetzen damit ein ſelbſtbewußtes, geiſtiges Princip, zugleich aber auch ein ſolches, deſſen Zweck noch nicht realiſirt iſt, und der es ſelbſt weiß, daß ſein Zweck nur noch ein bloßer ſubjectiver Gedanke ohne objective Wirklichkeit, mithin auch für ihn ſelbſt noch nicht volle Wahrheit iſt. Dieſes Kennen des objectiven Zwecks, verbunden mit dem Wiſſen des noch nicht wirklich Seins deſſelben, iſt der poſitive und negative Grund, der das Willensprincip zu ſchöpferiſcher Thätigkeit bewegt, vorausgeſetzt, daß das Princip ſelbſt abſoluter Wahrheitswille iſt; denn wäre es dieſer nicht, ſo würde es ſich bei dem ſubjectiven Phantaſiebild ſeiner Welt gnügen laſſen, beſchaulich in deſſen Intuition ſchwelgen, und ſich nicht bewogen finden, daſſelbe in objective Wirklichkeit, zum An- und Für ſich ſelbſt ſein zu rufen. Zwar könnte das abſolute Princip, dieſer Macht ſich bewußt, auch dazu fortgehen, die Welt aus dieſer ſubjectiven Unwirklichkeit nur darum in objective Wirklichkeit umzuſetzen, um daran ſeine Macht und Herrlichkeit zu beweiſen. Dann würde dem Princip allerdings ein weiter gehender Willenszweck inwohnen, als im erſten Falle, aber dieſer Wille wäre doch nur ein Wille der Macht, ſo zu ſagen ein abſolutiſtiſcher und egoiſtiſcher; nur um an der Welt ſeine Allmacht zu bewähren, würde er eine Welt ſchaffen, die Welt alſo nicht um ihrer ſelbſt willen, damit ſie um ihretwillen und für ſich ſelbſt ſei, und in dieſem Fürſichſein dem poſitiven Wahrheitswillen des Schöpfers gnüge; ſondern dieſer Wille würde nur ein ſei-

ner Beſtimmung nach tranſitoriſches Weltgebilde ins Daſein rufen, damit der Urheber in der Setzung und Aufhebung deſſelben ſich ſelbſt, d. i. der Actuoſität ſeines abſoluten Machtwillens gnüge und in ihr ſich genieße; der Welt und Allem was in ihr lebt, auch der Menſchheit, wäre kein bleibender Selbſtzweck verliehen, ſie wäre ſchlechthin Stoff und Mittel für die egoiſtiſche Machtvollkommenheit des Abſoluten; auch das Höchſte in ihr, das Menſchengebilde hätte nur die Dignität der Natur, die allerdings ſelbſtloſes Mittel iſt. Fänden ſich in dieſer Welt Weſen mit Selbſtbewußtſein, ſo könnte dieſes mit Wahrheit nichts anders ausſagen, als daß der Menſch nur das zu ſich gekommene Leben, der ſelbſtbewußte Naturproceß iſt; ſich mit der Hoffnung auf perſönliche Unſterblichkeit hinzuhalten, wäre Thorheit, ſowohl dieſe, als die vollendete Perſönlichkeit und Freiheit wäre ein Gedanke, der ſofort durch die erkannte Wirklichkeit, nämlich daß das menſchliche Leben nur Naturphaſe iſt, widerlegt würde; das Bewußtſein könnte uns zwar allerdings auch deshalb mit verliehen ſein, damit wir zum Innewerden und Genuß dieſes unſeres Daſeins kämen, und dies als ein Effect der göttlichen Güte betrachtet werden, aber in Wahrheit würde dieſe Freude uns doch ſofort jeden Augenblick wieder durch den ebenſo gewiſſen ewigen Tod verbittert, und als Endzweck an ſich bliebe die Wahrheit ſtehen, daß unſere geiſtige und leibliche Beſtimmung nur die iſt, Gegenſtand der Machtbethätigung des Abſoluten und „Gefäße ſeines Ruhmes" zu ſein, denn gerade die Huldigung, die ihm im Bewußtſein unſerer Hinfälligkeit, die Anerkennung, die ihm in unſerer Furcht des Herrn zu theil wird, wäre der letzte von ihm gewollte Zweck. Bei einem ſolchen Selbſtbewußtſein unſererſeits kann die Idee Gottes nicht anders als egoiſtiſch beſtimmt werden, und bei einer ſolchen Idee Gottes unſer Selbſtbewußtſein ſich nicht anders als auf die beſchriebene Weiſe ergreifen; aber weder diesſeits noch jenſeits iſt dann abſolute Freiheit anzutreffen, bei uns nicht, denn wir ſind nur endliche, bald wieder er-

löſchende Lichtblitze des zu ſich kommenden Naturlebens, die Individuen nur tranſitoriſche Momente des Gattungsproceſſes; und bei Gott nicht, denn, iſt dieſes ſich als Weltherr Bethätigen und als ſolcher von der Welt ſich Anerkannt- und Gefürchtetwiſſen ſein Zweck, ſo iſt er auch nicht allgenugſam in ſich für ſich, ſondern muß ſchaffen, um zu zerſtören, er bedarf des Andern, der Welt, nothwendig um ſein ſelbſt willen; ein Herr ohne Diener, eine Macht ohne Objecte der Machtbethätigung iſt keine.

§. 14.

Nennen wir jenen erſten Willen den der ponirenden oder poſitiven Liebe[1]), vermöge welcher ein machtvolles Willensprincip objective Zwecke um dieſer Objecte ſelbſt willen ſetzt, damit ſie ſein und für ſich als Selbſtzwecke daſein, ſich ſelbſt genießen ſollen, dieſen zweiten Willen dagegen, der ſich nur auf ſich bezieht, und die creatürlichen Objecte nur als Mittel der eignen Machtbethätigung ponirt und negirt, das ſelbſtiſche, negative Moment des Willens, ſo heben ſich beide in dieſer Geſtalt contradictoriſch gegenſeitig auf; denn der egoiſtiſche Wille widerſtreitet dem der poſitiven Liebe, indem er gerade nicht will, was dieſe will, nämlich das um ihrer ſelbſt willen Sein der Producte; und die poſitive Liebe, iſolirt für ſich allein, würde nur das Fürſichſein der Geſchöpfe ins Auge faſſen, ſich ſelbſt vergeſſen, ſich mit ihrer Schöpferkraft ins Product ausſchütten, in daſſelbe mit ihrem ganzen Weſen rückhaltslos überſtrömen und ſich in daſſelbe aufheben, ſo daß es wiederum nicht zu einem productiven Schaffen, ſondern nur zu einer continuirlichen Selbſtverwandlung und einem progressus in infinitum käme.

Soll dieſer Widerſpruch nicht auf eine oder die andere Weiſe aufkommen, ſo muß das negative Moment ſich in und mit dem poſitiven erhalten, concret in und mit ihm

1) Wiſſenſchaftslehre S. 295—312.

zuſammen beſtehen und gerade dieſes Zuſammen- und Füreinanderſein des Schöpfers und Geſchöpfs muß der wahre Zweck des Ganzen, der richtige Begriff der poſitiven Liebe, der wahre Wille in ſeiner Vollendung, die wahre poſitive Freiheit ſelbſt ſein. In dieſer concreten Einheit wird das Moment der abſtracten Liebe von dem Widerſpruch befreit, continuirlich ſchaffen zu wollen und doch nichts zu ſchaffen, und das negative Moment wird von der Excluſivität befreit, die es zum Egoismus macht; es klärt ſich zur berechtigten, als Moment unaufhebbar nothwendigen Egoität ab, welche der Kern der Perſönlichkeit iſt. Mit der innigen Verbindung dieſer beiden Momente iſt indeß die Sache noch nicht abgemacht: um den wahrhaft concreten Begriff der Liebe und poſitiven Freiheit, die das abſolute Princip des ganzen weiteren Proceſſes ſein ſoll, zu gewinnen, kommt es weſentlich auch auf die Stellung jener Momente zu einander, auf die Rangordnung, d. h. die logiſche Unterordnung derſelben an; denn weder dürfen ſie ſchlechthin reciprok ihre Stellen mit einander vertauſchen, noch das Egoitätsmoment ſich in die Stelle des Princips, und die poſitive Liebe in die des Mittels drängen, wenn nicht auch das Zweckreſultat ein verkehrtes werden ſoll.

Gerade die Selbſterhaltung der Egoität in der Liebe iſt es, welche den meiſten Anſtoß erregt. Die Liebe, ſo ſcheint es, iſt nicht volle, ganze, unbedingte Liebe, ſo lange ſie noch irgend an ſich ſelbſt denkt; ſie ſoll ſich vielmehr völlig ſelbſt vergeſſen, unbedingt aufopfern, rückhaltslos hingeben, ganz und gar nur im Sein des Andern und im Auslöſchen des eignen Selbſtgefühls Gnüge finden; man glaubt nicht genug gegen jeden Reſt von Egoismus eifern, ihn mit Stumpf und Stiel ausrotten zu können; namentlich im religiöſen Verhältniß des Menſchen zu Gott findet dieſe Entſelbſtung des Subjects dem Abſoluten gegenüber ſcheinbar ihre volle Rechtfertigung. Allein dieſe frommen Eiferer haben wol noch nie die Widerſprüche durchdacht,

in die ſie ſich auf dieſem Wege verwickeln, und niemals ſich klar vorgehalten, daß, wenn dies Pflicht und Drang des Menſchen iſt, es nicht Zweck des göttlichen Schöpferwillens geweſen ſein kann, den Menſchen frei, perſönlich, unſterblich, gottebenbildlich werden zu laſſen; ſie entziehen Gott die Liebe und laſſen ihm nur den Ehr- und Machtwillen, denſelben, den ſie als Egoismus im Menſchen verdammen; ſie verwechſeln den Begriff der wahren poſitiven Liebe mit der abſtracten Liebe, das iſolirte Moment mit dem Ganzen. Schon die engliſchen Moraliſten, welche zuerſt in der Sittenlehre das Wohlwollen (benevolence) als Princip hervorhoben, ſcheiterten an der negativen Dialectik, mit welcher ſie das selfinterest jenem gegenüberſtellten, beide nicht als doppelten Brennpunkt in einer und derſelben gemeinſchaftlichen Sphäre zu vereinigen und den wahren Begriff der vernünftigen weiſen Liebe nicht zu beſtimmen wußten. Allerdings gehört das ſynthetiſche Moment, das unzertrennliche Beiſammen-, innigſt Verbunden- und Füreinanderſein weſentlich zu dem Begriff der Liebe, aber dieſe Beziehung, an die man immer zuerſt denkt, wenn man von Liebe ſpricht, darf nicht abſtract für ſich allein und ohne das Moment der Egoität gelten gemacht werden, ſonſt ſchlagen die beiden für einander ſein wollenden Perſonen in eine zuſammen, heben ſich in einander gegenſeitig bis zur Vernichtung auf, und da ſie doch auch wieder ſein ſollen, treten ſie wieder auseinander, aber nur abwechſelnd, bald als zwei, bald als eine, ohne es zu der Ruhe des concreten Füreinanderſeins zu bringen; die Beziehung wird zum perennirenden Widerſpruch, der namentlich in der bekannten Definition Hegels [1]) deutlich hervortritt: „die Liebe

1) Philoſ. der Relig. 2. Aufl. II. S. 227. Hegels Leben von Roſenkranz S. 46. Vergl. Stahl Phil. d. Rechts 2. Aufl. II. 1. S. 106 fg. Staudenmaier Religionsphil. 1. S. 551. Noack Jahrb. 1. 1. S. 220. 230. Steffens Religionsphil. II. 203. 330: „Die Liebe iſt ein alle übrige menſchliche Individuen in ihrem ſpecifiſchen Unterſchiede von ſich

ist ein Unterscheiden Zweier, die doch für einander schlechthin nicht geschieden sind. Das Gefühl und Bewußtsein dieser Identität ist die Liebe, dieses außer mir zu sein; ich habe mein Selbstbewußtsein (sic) nicht in mir, sondern im Andern, aber dieses Andere, indem es ebenso außer mir ist, hat sein Selbstbewußtsein nur in mir, und beide sind nur dieses Selbstbewußtsein ihres Außersichseins und ihrer Identität" u. s. w. Er sieht in der Bewegung der Liebe „das dialetische Moment, aus sich in ein Anderes, als sich selbst, überzugehen, in dem Andern bei sich zu sein, und zu sich nur zurückzukehren, um sich seiner aufs neue zu entäußern." So ist die Liebe immer mehr in einem sich selbst völlig Aufgeben, um in dem Andern sich wieder zu gewinnen, und in ähnlichen Formeln ausgesprochen worden, die weder den Act selbst — denn von einem Erlöschen des Selbstbewußtseins in der Liebe kann nicht die Rede sein — noch den Zweck richtig bezeichnen, sondern ihn vielmehr aufheben, denn das Motiv: „um sein Selbst wieder zu gewinnen," wäre in der That nur ein egoistisches.

§. 15.

Der Begriff der Liebe als ethische Kategorie ist gewöhnlich von der reinen Wissenschaftslehre oder der sogenannten Metaphysik, wie die ethischen und wahrhaft geistigen Kategorien überhaupt, ausgeschlossen, sie sind in die ontologisch-physischen herabgezogen, und namentlich die Liebe meist nur (wie noch von Kant) als eine pathologisch-psychologische Erscheinung behandelt worden. Wir finden unter den vorangehenden Philosophen keinen, der diesen Begriff wahrhaft in seiner ganzen Tiefe und Bedeutung entwickelt hätte. Die Liebe ist an und für sich allerdings ein Gefühl, aber der Gehalt desselben ist der bestimmtesten

selbst Affirmiren, und ihnen gegenüber sich selbst in seinem Unterschiede von ihnen Negiren."

Entwickelung fähig, ohne daß sie deshalb als Gefühl erlöschte; sie kann und soll sich mit vollkommener Deutlichkeit bewußt werden, was sie will, und so wird sie weise Liebe, Weisheit, nur darf damit das bloße Denken, Wissen und die Wissenschaft davon nicht verwechselt werden, die abgetrennt von ihrem Realgrunde des Wollens im Gemüth nicht mehr Liebe und auch nicht Weisheit ist. Die Dialectik, welche bei den Alten dem Begriff des ἔρως und der φιλία zu Grunde lag, offenbart sich deutlich bei Aristoteles (Eth. ad Nic. IX. 8—9). Es ist schon hier ein Sichaufgeben ins Product, daher nichts Schaffen, sondern nur selbst Ueberschlagen und sich Verwandeln in die Gestalt eines Andern, ein Produciren, welches nichts producirt. So ist auch bei Plato der Eros Sohn der Penia und des Poros. Plotin kennt allerdings das monadische Sein des Geistes als πρωτουργὸς οὐσία, aber der Wille und die Thätigkeit dieser Monas ist stoisch, die objective Zwecksetzung oder der Wahrheitswille ist nicht in den Begriff derselben aufgenommen; sie nimmt kein Interesse daran, daß die Objecte zur Selbständigkeit gelangen, und behandelt dieselben nur aus dem Grunde als selbständige, damit sie, die Monas selbst, ihnen gegenüber sich negativ selbständig erhalte. — Gleich im Beginne der neuern Philosophie faßte J. Böhme zwar (wie eine Zeitlang auch Hegel) die Liebe als Grundprincip oder Urphänomen auf, aber doch nur als negativen, alles auf sich beziehenden Act [1]). Fichte forderte ein gänzliches Sichvergessen des Subjects im Handeln für die Gemeinde [2]). Später (1812) lehrte er: „man liebt das, in Bezug auf welches und um dessen willen man alles will, das stehende und bleibende Grundobject unseres Wollens, was darum all unser Denken und Wollen uns gegenwärtig vor den Augen erhält“ [3]). Die Schleiermacherſche

1) Quaest. theosoph. Frage 3. §. 6.

2) Sittenlehre §. 19.

3) Nachgelassene Werke III. S. 92. In der Anw. z. sel. Leben

Definition der Liebe, als „das Seelewerdenwollen in einem Andern“ oder „Eingehen und Seelewerdenwollen der Vernunft in der Natur,“ tadelt mit Recht auch Wirth [1]), und die myſtiſche Aufhebung der eignen Perſönlichkeit in eine andere, ſelbſt die göttliche, weiſt J. Müller als Misverſtändniß und Widerſpruch ab [2]): „Liebe iſt weſentlich bedingt durch die zur Perſönlichkeit erhobene Individualität, ſie iſt nur möglich in dem Gegenüber zweier Ichs; mit dem perſönlichen Unterſchiede ſchwindet auch die lebendige Einheit. Vernichtete ſo die Liebe zu Gott in ihrer Vollendung ſich ſelbſt, wäre mithin das Streben nach ihrer eignen Vernichtung ihr eigentliches Weſen, ſo wäre die Liebe der vollkommenſte Widerſpruch.“ Anders lautet die Definition Schleiermachers in der Glaubenslehre: „das ſich ſelbſt Mittheilen an Anderes;“ die Unbeſtimmtheit dieſes Ausdrucks geſtattet eine richtigere Deutung, an die ſich Rothe [3]) anſchließt: „Alles Lieben fängt vom Mittheilen (Geben) an, nicht vom Empfangen, und in jedem Liebesverhältniß iſt der Act, durch welchen es geſtiftet wird, ein Act des Mittheilens auf Seiten des Einen, durch welchen dann auch in dem Andern, dem Empfangenden, der Trieb ſeinerſeits wieder mitzutheilen an den, der ihm zuerſt mitgetheilt hat,

---

(S. W. V. S. 540) definirt er die Liebe „Affect des Seins,“ d. h. das Fürſichſein der Egoität im Reflex des Selbſtbewußtſeins. „In dieſer Begleitung der Reflexion iſt dieſes Band Empfindung, und da es ein Band iſt, Liebe, und da es das Band des reinen (abſoluten) Seins iſt und der Reflexion, die Liebe Gottes. In dieſer Liebe iſt das Sein und das Daſein, iſt Gott und der Menſch Eins, völlig verſchmolzen und verfloſſen; des Seins Tragen und Halten ſeiner ſelbſt in dem Daſein iſt ſeine Liebe zu ſich.“ Fichte ſteht hier ganz auf dem myſtiſchen Standpunkte des Angelus Sileſius: „Ihm (Gott) iſt ſo viel an mir, wie mir an ihm gelegen; ſein Weſen helf ich ihm, wie er das meine hegen.“

1) Syſt. der ſpec. Eth. I. S. 78.

2) Die chriſtl. Lehre von der Sünde. 2. Aufl. I. 119 fg.

3) Theol. Ethik. I. 387. 385.

hervorgerufen wird." Hiermit ist deutlich das positive Grundmoment der Liebe ausgesprochen. Dessenungeachtet streift seine Definition: „Die Bestimmtheit des menschlichen Einzelwesens, vermöge welcher dasselbe in den Proceß des Gemeinschafteingehens auf wirksame Weise begriffen ist," zu nah an die obige Einseitigkeit der Schleiermacherschen Ansicht, welche gehörig präcisirt, auf das Hegelsche Aufgeben der eignen Persönlichkeit in einer andern, um sie in dieser oder von dieser zurückzuerhalten, hinauskommen würde. Auf diesem Wege aber sind die letzten Ausläufer des Hegelschen Systems immer weiter in die physiologische Unterlage der Liebe herabgekommen, und finden dieselbe zuletzt lediglich in der sinnlichen Empfindung, dem Pathos, der Leidenschaft [1]).

Der Grund, warum alle diese Systeme, sobald sie das geheimnißvolle Wesen der Liebe entziffern wollen, auf diesen Abweg gerathen, liegt darin, daß sie die Zweiheit in der Einheit nicht concret zusammenzufassen, sondern nur abwechselnd negativ einander ausschließend auf einander folgen zu lassen vermögen; eine Impotenz, über die sich die fehlerhafte Methode der Identitätssysteme nicht erheben kann, da sie Idealität und Realität, Denken und Sein nicht unterscheiden, sondern um den Dualismus zu beseitigen, sofort zur Identification greifen. Die Bedeutung der modalen Kategorien [2]) in der Wissenschaft ist ihnen gänzlich abhanden gekommen; das Philosophiren soll, wie sie sagen, in der Kunst des „objectiven Denkens" bestehen, aber so berechtigt auch das Moment der Objectivität, d. h. des Eingehens in den Gehalt und die Natur der Sache, dem logischen Formalismus gegenüber ist, so ist doch genau besehen jenes „objective Denken" meist nur ein Rückfall in die unmittelbare Weise der Anschauung, die antike Denkweise. So wird der Begriff der Liebe, nach ontologischen Kate-

1) L. Feuerbach Phil. der Zukunft §. 31.

2) Wissenschaftslehre S. 223.

gorien angeſchaut, gleich der Attraction und Repulſion; das punctuelle Ich iſt nur der abſtracte mathematiſche Punkt, die Negation des Raumes, nicht der in ſich gedankenvoll beſtimmte Geiſt. Dieſe ſchlechte Identification des Geiſtes mit der materiellen Natur iſt ebenſo wenig im Stande das Räthſel zu löſen, wie der Dualismus; dieſer reſultirt immer aus jener und jene aus dieſem. Soll es zu einer begrifflichen Vereinheit beider Momente, der Einheit des Weſens und der Mehrheit der Perſonen kommen, ſo muß jenes in dem realen Elemente, der gemeinſchaftlichen Sphäre oder Peripherie, kurz in dem materiellen Medium erblickt werden, welches als alleinige (aber paſſive) Subſtanz zugleich durch die Subjecte hindurch geht, in dieſen aber nur Subſtrat, nicht das Subject ſelbſt iſt; und die Idealität als der Kern der Perſönlichkeit, darf nicht blos als abſtracter Ichpunkt, der nichts weiter wäre, als die atomiſtiſchen Mittelpunkte der Attractionsſphäre in den vielen Einzelnen, ſondern er muß als die geiſtige Subjectivität gefaßt werden, in welche ſich die Perſon reflectirt oder zurückzieht, und in dieſer innern Gedankenwelt bei ſich ſelbſt iſt, während ſie zugleich der ſubſtantiellen Sphäre immanent und mit ihr in lebendiger Wechſelwirkung bleibt. Nur aus einem ſolchen geiſtig beſtimmten und erfüllten Innern, nicht aus einem beſtimmungsleeren abſtracten Raumpunkte oder einer ſchlichten, homogenen Subſtanz heraus laſſen ſich beſtimmte Actionen begreifen, und erſt wenn dieſes Innere die Totalität der Wahrheit als ideellen Mikrokosmus, d. i. als Idee, in ſich trägt, wird es harmoniſch, vernünftig und vollkommen frei rein aus ſich ſelbſt als abſolute Cauſalität auf die äußere Totalität der wirklichen Welt wirken. Die Geiſter ſind jeder in ſich für ſich Geiſt, monadiſch, untheilbar, als denkende nur mittelbar, durch die Seelenſubſtanz und die allgemeine Subſtanz mit einander in Berührung; ſie denken nicht unmittelbar in einander hinein. Auf dieſes monadiſch denkthätige Moment gründet die Perſönlichkeit, die zugleich vermöge ihres materiellen

äußerlichen die Continuität mit Anderem vermittelt. Es läßt sich also streng genommen nicht von einer geistigen Persönlichkeit sprechen, wenn man darunter nur die rein immaterielle Denkthätigkeit versteht, wohl aber in dieser das principielle Grundmoment der Persönlichkeit aufzeigen [1]).

Philosophische Weltanschauung.

§. 16.

Blicken wir noch einmal auf die drei Momente des absoluten Princips und deren dialectisch gebundene Einheit: das absolute Wollen, die Weisheit und die absolute Wahrheit (§. 12), so werden wir gewahr, daß das absolute Wollen, weil verbunden mit Bewußtsein, frei auf den absoluten Zweck, die finale Realisirung der absoluten Wahrheit, sich bezieht, mithin der absolute Wahrheitswille oder die positive Liebe ist (§. 13). Frei ist dieses Princip, weil es nicht nothwendig mit der realisirten Wahrheit zugleich gesetzt, sondern auch für sich setzbar ist und existiren kann, nämlich vermöge des Momentes der Reflexion in sich, welches eben das Selbstbewußtsein ist. Das ist das Moment

1) Da Rothe „Geist und Persönlichkeit" speciell, ja ausschließlich auf das denkende Princip bezieht, so verstehe ich nicht, wie derselbe (I. S. 96) sagen kann: „die Geister können in einander sein, ihrer Selbständigkeit gegen einander unbeschadet," da es doch (S. 294) „eine unmittelbare Einwirkung derselben auf einander nicht geben kann." Unter den Neueren dringt u. A. auch C. Schwarz (Das Wesen der Religion 1847) auf den concreten Unterschied von Gott (als Geist) und Welt; hebt aber vorzugsweise gegen den Dualismus hervor, daß die beiden Momente der positiven (wirkenden) und negativen (denkenden) Reflexionsthätigkeit aus sich und in sich nicht äußerlich nebeneinander gestellt und auseinander gerissen werden dürfen (S. 180 fg.). Dies ist richtig; ebensosehr ist jedoch auch das Vereinerleien abzuweisen; und die concrete Vereinheit zu begreifen wird nur dann gelingen, wenn man sich entschließt, den Unterschied von Denken und Sein, den die Identitätsphilosophie mit dem Bann belegt hatte, wieder nach Gebühr gelten zu machen.

der Egoität im absoluten Princip der Liebe. Solchergestalt aber in sich auf sich reflectirt, nennen wir es Geist. Der absolute Geist wird gewöhnlich als Urprincip gesetzt; er ist aber genauer betrachtet nur jenes Moment der Egoität oder das negative in der schöpferischen Liebe, und dieses Moment ist die Persönlichkeit. So hoch wir also auch die Persönlichkeit anschlagen, so können wir sie doch nicht ohne Weiteres und allein als absolutes Princip anerkennen, so wenig als wir das Moment der Egoität aus der Vermittelungsstelle in die principielle der positiven Liebe rücken durften; es müßte denn sein, daß der Begriff der Persönlichkeit ausdrücklich auf die Höhe gebracht worden wäre, wo sie, das Moment der positiven Liebe in sich tragend, als absolut freie, schöpferische und vollendete erscheint. Durch die secundäre Stellung des Moments der Egoität lassen wir Denjenigen ihr Recht widerfahren, welche die Egoität ganz aus der Liebe vertilgt wissen wollen; aber indem wir damit auch die Persönlichkeit nicht so hoch anschlagen, wie die neueren Philosophen seit Hegel im wohlberechtigten Widerspruch gegen diesen thun, indem wir sie nicht allein und ohne Weiteres zum Panier des Heils in der Philosophie erheben, in ihr nicht das positive Princip, sondern nur das sine qua non der negativen Bedingung der absoluten Wahrheit erblicken, müssen wir uns auf Widerspruch gerade von denjenigen Mitphilosophirenden gefaßt machen, mit denen wir sonst und in der Tendenz uns am nächsten verwandt fühlen [1]).

Daß unter Geist nicht das abstracte Moment der Formthätigkeit des bloßen Denkens, die Energie der logischen Form, das sogenannte „reine" Denken, wie es der abstracte Theismus faßt, wenn er von einer geistigen Persönlich-

1) Bekanntlich gebührt Fichte dem jüng. in neuester Zeit das Verdienst, den Begriff der Persönlichkeit wieder gelten gemacht zu haben, und hierin sind ihm Alle gefolgt, die sich von dem Pantheismus und Naturalismus der Identitätssysteme losgesagt haben.

keit Gottes spricht, zu verstehen sei, sondern diese Formthätigkeit in und mit ihrer Substanz, dem Seelenäther oder der reinen Materie, ist schon oben bemerkt worden; der Geist ist nicht das Contradictorische der Materie, das abstract Immaterielle, sondern er ist Denken und reale Substanz, mithin die concrete Syntheſis oder Vereinheit, und darum das Höhere als die bloße Materie, in ihr unmittelbar energirend, sich für sich als Inhaber aller mikrokosmischen Fülle reflectirendes Subject-Object, die sich selbst innerlich anschauende Phantasie, und erst als solches Geistwesen unterscheidet er sich von der körperlichen Welt oder der Natur außer ihm, mit welcher er, als Subject, vermöge des seelisch-materiellen Momentes in Continuität steht. Daß auch zum reinen Geiste in seiner Subjectivität das substantielle Moment nothwendig gehöre, hat u. A. Lindemann [1]) hervorgehoben, und C. Carus spricht in seinen psychologischen Schriften von einem geistigen oder psychischen Leibe als unmittelbarer Seelensubstanz. Für das reine Denken ohne diesen realen Träger bliebe eben nur jene abstracte logische Formthätigkeit übrig, die sich nur gewaltsam oder wie man sagt: nur logisch, von jener unterscheiden, aber nicht für sich hypostasiren und setzen läßt; es ist nichts anderes als der Hegelsche Begriff oder das Aristotelische τὶ ἦν εἶναι, was nur in und mit der ὕλη als Entelechie existirt. — Ist nun aber der Geist in sich nicht ohne das substantielle Moment, so ist er doch anderseits ebenso wenig an diesem Momente schon die wirkliche Körperwelt, auch nicht eine vorweltliche verklärte Welt oder Natur, wie sie Jacob Böhme vor dem Abfall imaginirt, sondern eben nur die geistige Welt, als innere*s* Object im Subject, die völlig unselbständige Gedankenwelt der innern Anschauung, der Mikrokosmos der productiven Phantasie. Man hat neuerlich eingesehen, daß der Gottheit von Ewigkeit her ein inneres Leben, eine göttliche Natur zukommen müsse, daß Gott auch

1) Die Lehre vom Menschen. 1844. S. 273 fg.

als „geiſtige Urperſönlichkeit" nicht bloße abſtracte Formthätigkeit ſein könne, aber man hat, wie es ſcheint, nicht klar erkannt, daß eine ſolche innere Natur, ein ihm, dem abſoluten Geiſte, unmittelbar immanentes Leben nichts anders ſein kann, als eben nur die innere Plaſtik der Gedanken im reinen Seelenäther, und daß er mit derſelben eben nichts anders als der denkende und ſelbſtbewußte Geiſt iſt. Nicht dieſer geiſtige Inhalt (die beſondern platoniſchen Ideen) fielen in ihm von ihm ab und zur Realwelt auseinander, ſo daß er ſelbſt nur als der alles umſpannende Sphäros [1]) übrig blieb, ſondern nach dieſem Vorbild frei geſchaffen oder im Aether ſeiner Subſtanz erzeugt und geboren ward die Welt von ihm, weil er die Liebe oder der poſitive Wahrheitswille iſt, dem das bloße in ſich Haben eines ſelbſtloſen, unwirklichen Weltbildes nicht genügte. Schelling nannte das ſubſtantielle Element dasjenige in Gott, was nicht Gott ſelbſt iſt, gab aber damit unwillkürlich zu, daß das göttliche Selbſt die blos formale Denkthätigkeit ſei; wenn dieſe die der wirklichen Welt der Dinge unmittelbar immanente formbeſtimmende Kraft iſt, ſo ſind die Dinge auch nur modi der göttlichen Subſtanz, wie bei Spinoza, und der „Geiſt" iſt nicht der in der Welt für ſich ſeiende Geiſt, ſondern die antike νόησις oder der νοῦς, welchen von den wirkenden Naturkräften zu unterſcheiden den Alten niemals gelang. Somit iſt der Pantheismus unvermeidlich und zugleich jede freie Schöpfung unmöglich, denn der bewußte νοῦς kann nicht ohne die wirkliche Welt, er kann nur als ihr Anſchauen mit ihr zugleich exiſtiren, nur in ihr zum Bewußtſein kommen; das Daſein der Welt kommt jedwedem Gedanken und freien Schöpfungsacte zuvor.

Setzen wir dagegen den concreten, denkenden, ſelbſtbewußten Geiſt unanfänglich als abſolutes Princip, d. i. die Perſönlichkeit, ſo haben wir allerdings die Möglichkeit

1) Das unterſchiedsloſe reine, ſich ſelbſt gleiche ſphäriſche Sein der Eleaten.

einer freien Schöpfung, aber noch kein Motiv dazu. Dieses Motiv muß ein freies sein; denn wäre es nothwendig, so läge die Nothwendigkeit darin, daß Gott ohne die Welt selbst nicht sein und gedacht werden könnte, was eben nur die Dialectik der abstracten Formthätigkeit im Pantheismus war, die kein Motiv zur Schöpfung zuließ, sondern die Schöpfung selbst aufhob, weil sie die Welt gleich ewig mit Gott setzte. Es bliebe also nur die Willkür seiten Gottes, oder das zufällige Entstehen der Welt durch einen Abfall übrig, und diesen müßte Gott ebenso wieder negiren, wie er die Welt wieder negiren müßte, wenn er sie nur als Gegenstand seiner Machtbethätigung, d. i. seiner absoluten Willkür gesetzt hätte, wie bereits gezeigt (§. 13). Um also die Weltschöpfung als frei zu begreifen, ist nothwendig, daß Gott allgenugsamer persönlicher Geist sei; aber dies ist nur die negative Bedingung für eine wahrhafte und vollendete Weltschöpfung, der positive Grund muß tiefer, in der positiven Liebe gesucht werden. Daß wir aber überhaupt bis zur Wahrheit einer solchen Schöpfung fortgehen, dazu berechtigt uns nicht nur die Erhabenheit des Gedankens, und daß wir das vollendetste Gute, was wir zu fassen vermögen, der Gottheit zuschreiben, sondern dann erst werden wir einen realen Stützpunkt für unsern Beweis haben, wenn wir ihn in uns, als Geschöpf des Schöpfers, in unserer Bestimmung selbst ergreifen; ergreifen wir nun hier den Willen der Wahrheit und Weisheit, die positive Liebe, so haben wir im Werke den Meister, im realisirten Zweck das Urprincip ergriffen.

§. 17.

Warum aber gerade den Willen, die Freiheit, das ethische Princip? Warum nicht vielmehr das religiöse der Abhängigkeit? Die Antwort ist: weil sich nur an und von der Freiheit und Activität die Abhängigkeit und Passivität inne werden läßt. Nicht die Passivität empfindet sich an der Spontaneität, sondern die Spontaneität empfindet die

Schranke, weil das Spontane das Weſen ſelbſt iſt. Die Schranke iſt ein Aeußeres, Fremdes, dies kann nicht unmittelbar ergriffen werden; was ſich und ſeinen Zuſtand unmittelbar ergreift, iſt das Weſen ſelbſt. Die menſchliche Freiheit iſt niemals ganz ſchrankenlos, und die abſolute Schrankenloſigkeit iſts auch nicht, die in ihrem Weſen als Selbſtzweck liegt; ſolches meint nur die Willkür, welche aber in der That nicht die wahrhaft ſelbſtbewußte Freiheit iſt. Es wird alſo immer darauf ankommen, daß das Princip der menſchlichen Freiheit ſich ſelber klar ſei, um ſich als vollendete wahre Freiheit in dem wirklichen Verhältniß zum Abſoluten verſöhnt und verwirklicht zu finden. Nun haben wir als wahren Freiheitsbegriff bereits den der poſitiven Liebe gefunden; in der poſitiven Liebe alſo muß auch die Verſöhnung und harmoniſche Einheit mit dem religiöſen Momente liegen, wenn dies das beſchränkende der Abhängigkeit iſt; aber in der Religion muß auch ebenſo ſehr das der Freiheit liegen, wenn die Religion die wahre und offenbare, d. h. vollkommen zum Bewußtſein gekommene iſt; dieſe Ausgleichung aber oder Löſung alles Widerſpruchs der gleichberechtigten Momente findet ſich nur in dem abſoluten Princip der Liebe. Erneuen wir alſo die Frage, warum das ethiſche und nicht das religiöſe Moment zum Princip gewählt werde, ſo zeigt ſich, daß dieſe Frage jetzt keine Bedeutung mehr hat, da wir beides in Einem haben; wir haben dieſe Einheit nur nicht in ihrer erſten Unmittelbarkeit, bevor ſich die ethiſche und religiöſe Seite überhaupt hervorgethan, wir haben ſie auch nicht in ihrem zweiten Stadium, als ſie ſich negativ und auf unwahre oder abnorme Weiſe einander entgegenſetzten, ſondern in ihrer concreten Einheit und entwickelten Fülle aufgefaßt, als offenbare Religion und Ethos; denn nur von da aus läßt ſich philoſophiſch zurückgehen auf die adiakritiſche Unmittelbarkeit.

Princip alſo iſt der Wille, aber der vollkommenſte, ſeinem Begriff entſprechende Wille, d. h. die poſitive Liebe oder die poſitive Freiheit, welche auf die Verwirklichung

der absoluten, d. i. der Idee entsprechenden Wahrheit als den Zweck gerichtet ist; Vermittelungsmoment aber und negative Bedingung dazu ist das Wissen, nämlich das practische zu verwirklichen Wissen der Wahrheit, d. i. die Weisheit, wozu ebenso die Idee der Wahrheit als die Kenntniß der Art und Weise, wie sie zu verwirklichen ist, oder der Mittel gehört, womit auch die gewöhnliche Definition der Weisheit übereinkommt, nach welcher sie der Wille und die Erkenntniß der besten Mittel und der besten Zwecke ist. Demnach gliedert sich die universale Weltanschauung nicht nur in ein dreitheiliges stehendes System, sondern sie periodisirt sich auch zugleich zu einem lebendigen Entwickelungsverlauf. Die Philosophie kommt somit dem Inhalt ihres Princips nach ganz mit der Theologie und zugleich mit dem objectiven Hergang der Sache überein, denn sie setzt das höchste Princip im Anfang als selbst unanfänglich, unmittelbar, als absolutes Prius, obschon sie, die Philosophie selbst, erst dann entspringt, wenn sie es in sich, dem Menschen, ergreift, d. h. am Ende des Processes, wann das göttliche Princip im Wissen und Wollen der Menschheit zur Verwirklichung seines Endzwecks gelangt ist; und von dieser Verwirklichung in sich aus schließt eben der Mensch als Creatur auf das Princip im absoluten Urgrunde, die göttliche Idee zurück. Dieses Princip ist ursprünglich ein trinitarisches, und vorerst als immanente Trinität zu begreifen, bevor sie zur historisch sich offenbarenden, oder zur sogenannten öconomischen wird; es ist Gott allein an, in und für sich, vor Erschaffung der Welt, und alles was da ist, ist Gott, Pantheos [1]), der absolute Geist. Der Logos ist in ihm noch ἐνδιάθετος, Idee, und als dieses immanente Moment die Idee der Welt; die Weisheit, σοφία. Dies ist die immanente, sogenannte philosophische Trinität, die aber nicht als Gegensatz zur geschichtlich öconomischen, sondern nur als Voraussetzung und Princip für dieselbe

1) Wissenschaftslehre S. 384.

gelten ſoll, gleichwie der geſchichtliche Proceß die Vermittelung iſt zur dritten Idee, dem am Ende der Dinge vollkommen verwirklichten Zweck, dem göttlichen Reiche der Heiligkeit und Seligkeit, welcher Zuſtand als das Ideal der vollendeten Wahrheit oder als das concret Abſolute ſelbſt in ſeiner Verwirklichung zu begreifen iſt; dieſe Verwirklichung beſteht aber nicht in der bloßen Realiſation des Weltbegriffs in dem Sinne, wie die Hegelſche Schule ſie nimmt, daß das Anſich deſſelben nun in der Welt zum Fürſich ausgearbeitet, das Abſolute als Welt Subject-object ſei; ſondern auf der Seite des göttlichen Subjects iſt ſelbſtbewußte Subjectivität und auf der Seite des Objects gleichfalls, beide Seiten wiſſen ſich gegenſeitig, erkennen ſich gegenſeitig theoretiſch und practiſch an und wiſſen ſich Einer im Andern, Gott in der Menſchheit und die Menſchheit in Gott anerkannt, gewollt und in und für einander lebend in dem gemeinſchaftlichen Medium der all-einen Subſtanz. Die Bezeichnung dieſes concret Abſoluten als „ſich ſelbſt wiſſende Wahrheit," die ſich bei einigen Neueren findet, iſt zweideutig, und wird von dieſen ſelber pantheiſtiſch verſtanden; richtiger kann man dieſes Abſolute die ſich gegenſeitig als Subject-object und Object-ſubject wiſſende, wollende und genießende Wahrheit nennen, was nichts anders bedeutet als das Reich des heiligen Geiſtes oder die Heiligkeit der Seligen im Reiche Gottes [1]).

§. 18.

Dieſer Anfang des Entwickelungsproceſſes objectiv aus Gott iſt der Sache nach der richtige, das Weltall entwickelt ſich nicht aus dem Menſchen, ſondern es geht durch freie Schöpfung aus Gott hervor; aber die Philoſophie hat kein Recht, den objectiven Anfang als Gott, unterſchieden von der Welt zu ſetzen und ſomit den Beweiſen von der

1) Wiſſenſchaftslehre S. 428 fg.

Existenz Gottes vorzugreifen [1]); Gott ist ja auch principiell nicht als gegenüber der Welt zu setzen, sondern als alleiniges Urwesen; die Philosophie hat demnach ganz Recht, wenn sie von der höchsten Idee ausgeht rein als solcher ohne alle Reflexion darauf, ob sie in Gott oder im Menschen existirt; will sie wahrhaft den objectiven Gang gehen, so kann diese Reflexion selbst erst an einer spätern Stelle ihres Systems eintreten, da nämlich, wo die absolute Idee bereits zur Gegensetzung in sich, d. i. zur freien Production einer Welt fortgeschritten, und der absolute Wahrheitszweck in soweit realisirt ist, daß sein Gegenschein in mitwissenden Geschöpfen aufdämmert. Wir sind diese Geschöpfe, und allerdings ergreift die Philosophie als menschliche Wissenschaft sich diesseits in uns, aber wie sie sich ergreift, ist sie auch sogleich genöthigt in ihre nothwendigen Voraussetzungen zurückzugehen, und sie kann nicht blos in die nächsten, psychologisch physicalischen, sie muß auch auf den Grund dieser, auf den Urgrund, den absoluten Geist, zurückgehen, um sich und um Alles zu begreifen. Aber eben dieses Zurückgehen, sagen wir, würde nicht gründlich sein und bis auf die tiefste Wurzel dringen, wenn nicht die Idee, die uns dazu treibt, schon die vollendete höchste wäre; ein unvollkommenes Selbstbewußtsein unserer Persönlichkeit und Bestimmung würde uns auch auf halbem Wege stehen lassen. Darum verhalten sich beide Seiten dialectisch: im vollendeten Selbstbewußtsein des Subjects von sich ist das vollendete Bewußtsein vom Object, der Welt und Gott, gesetzt, und nur unter Voraussetzung dieses kann das Subject an seine eigne Würde glauben. Darum fängt dieses Bewußtsein auch weder einseitig von Gott, noch einseitig von sich an, sondern von dem Verhältniß beider, also auch nicht mit der Theologie, sondern mit der Religion, und erst aus dieser Mitte treten die beiden Seiten auseinander. Das ist

1) Ueber den objectiven und subjectiven Anfang der Philosophie. Fichte's und Ulrici's Zeitschr. f. Philos. XX. S. 67 fg.

der psychologisch-geschichtliche oder phänomenologische Hergang im Menschen. Aber wiederum, was in dem anfänglich adiakritischen Religionsgefühl gelegen, kann erst gewußt und gesagt werden, wenn die Religion offenbar geworden, die ethische Seite sich aus ihm entwickelt hat; und erst an dieser, dem menschlichen Freiheitsprincip wird, wie eben gezeigt, klar, worin die Gebundenheit des Religiösen bestehe. Der Gegensatz des religiösen und ethischen Princips ist erst in einer gewissen mittleren Entwickelungsphase vorhanden und kann sich hier sogar bis zum abnormen, negativen verschärfen; im ersten Beginn ist Ethos und Religion noch nicht unterschieden und in der Vollendung sind sie nicht mehr einander entgegengesetzt, sondern zur concreten Einheit versöhnt und harmonisirt, folglich auch die Wahrheit des primitiven Wesens für den Menschen erst offenbar.

Es wird zur Vervollständigung der Weltansicht nicht überflüssig sein, wenn wir dies von der religiösen Seite noch einige Schritte weiter verfolgen. Nachdem man sich lange mit der herkömmlichen Definition der Religion: modus cognoscendi et colendi deum, begnügt hatte, ging zuerst Schleiermacher von dieser blos formalen, über das eigentliche Wesen der Religion (den modus selbst) nichts aussagenden Definition ab, und auf den Inhalt ein, indem er die Religion als „das Gefühl der absoluten Abhängigkeit von Gott oder höheren Mächten" bezeichnete. Dennoch ist damit nur die eine Seite und zwar das negative Moment der Religion hervorgehoben [1]), es fehlte das positive, die Liebe. Schleiermachers Definition bezieht sich nur auf das substantielle Moment, die materiell pantheistische Machtsubstanz, welche die Basis, aber nicht das Princip der Religion ist. Genau genommen wird durch diese Definition nur das vorchristlich antike Bewußtsein der Naturreligion, also dasjenige bezeichnet, zu welchem das

1) Erdmann vermischte Aufsätze N. 2. Vergl. Ulrici in Fichte's Zeitschrift XVII. S. 262 fg.

Bewußtsein des Heiden kommt, wenn es sich Rechenschaft von dem Naturalismus seiner Weltanschauung gibt; es besagt die unmittelbare Immanenz Gottes in der Welt, deren Wesen er ist, und der Immanenz der Welt in Gott, dessen Erscheinung sie ist, also daß jedes Geschöpf, welches zum Bewußtsein kommt, sich als schlechthin selbstlos und absolut abhängig betrachten muß.

Aber schon die Thatsache, daß sich ein Geschöpf, der Mensch, abhängig *fühlen* und *wissen* kann, setzt voraus, daß das abhängig sich fühlende Wesen in sich ein Mögen und Streben unabhängig zu sein, hat, denn sonst könnte es seine Abhängigkeit nicht inne werden, es wäre, ganz determinirt und passiv, ohne Bedürfniß der Freiheit, könnte folglich auch in sich selbst die Negation derselben nicht fühlen. Sobald also ein solches Gefühl erwacht, erwacht es auf Grund eines noch gehemmten, aber schon vorhandenen Princips der potentiellen Freiheit, im und am Conflict mit derselben. So setzen sich, wie gesagt, das religiöse und das ethische Princip im Menschen voraus. Damit tritt aber auch im Fortgang der Bildung alsbald eine zweite, der ersten entgegengesetzte Phase, die rationalistische, ein. Der schon früher vorhandene Grund dazu konnte sich bei dem Uebergewicht des pantheistisch-mystischen Abhängigkeitsgefühls nur nicht sofort geltend machen, jetzt aber scheint er dieses Abhängigkeitsgefühl ganz zurückdrängen, das ethische Moment dem religiösen feindselig gegenüber setzen zu wollen. Dessenungeachtet ist es ein berechtigtes Moment, es läßt sich durch jenes nicht schlechthin negiren, und eben darum konnte auch in neuester Zeit die Schleiermachersche Ansicht dem Wiederaufkommen des ältern Rationalismus nicht steuern. Diese rationalistische Auffassung der Religion beruhigt sich damit, einerseits einen persönlichen Gott, anderseits persönliche Menschengeister zu setzen, ohne das Wie der Vereinheit gnügend zu bestimmen; sie bleibt vielmehr bei einem Dualismus stehen, der gerade den wesentlichsten Punkt, das Verhältniß, den modus oder das Band nicht begreiflich machen kann, darum

gern ein unbegreifliches, unſere menſchliche Vernunft überſteigendes Myſterium, „das wir nicht enthüllen können und niemals begreifen werden" gelten läßt, und wol auch im Allgemeinen auf die Liebe verweiſt, ohne den Begriff derſelben zu entwickeln; denn alles ſcheint befriedigend ausgeglichen, wenn wir nur wiſſen: Gott iſt die Liebe. Die abſtracte und einſeitige Auffaſſung der Liebe kommt aber in dieſem Rationalismus alsbald mit der Gerechtigkeit ins Gedränge, die auf dem Geltenmachen der Egoität beruht; und ſo wird denn meiſt der letzteren, ſomit der Perſönlichkeit des Menſchen, zu Gunſten der erſteren Gewalt angethan; das Recht und die Verſchuldung müſſen zurückſtehen, die Liebe und Güte ſoll auch auf unheilige Weiſe Alles gut machen und dem ſündigen Menſchen zur Glückſeligkeit verhelfen. Dieſer theoretiſch unklare, in ungelöſten Widerſprüchen ſich befriedigende Rationalismus kann in der Wiſſenſchaft kein ſonderliches Anſehen behaupten; im Lichte des logiſch-metaphyſiſchen Denkens muß er früher oder ſpäter fortgehen zu der ſchärfer beſtimmten Einſicht, daß er ſich in der Kategorie des Geſetzes bewegt, und nur eine Religion des Geſetzes, eine Rechtsreligion, aber nicht die der Liebe wiſſenſchaftlich zu entwickeln im Stande iſt; denn unter der Vorausſetzung der geiſtigen Selbſtändigkeit und Freiheit der menſchlichen Subjecte iſt, wenn dieſe allein hervorgehoben wird, nur eine Atomiſtik der Geiſter, nur ein äußerliches negatives Verhalten zu einander denkbar, und das Grundelement einer realen Gemeinſchaft, welches die Liebe vorausſetzt, verſchwindet oder verflüchtigt ſich zum leeren Raume [1]).

Wenn die Naturreligion in einem abſoluten, oder richtiger überwiegend vorwaltenden Abhängigkeitsgefühl beſtand, und mithin als ihre objective Wahrheit reale Abhängigkeit der endlichen Subjecte vorausſetzte, wenn aber ferner damit auch das Streben nach Unabhängigkeit und negativer Freiheit

1) C. Schwarz d. Weſen der Religion. 1. S. 119.

erwachen und zum Rationalismus des Geſetzes führen mußte, ſo wird ſich endlich die vollendete und offenbar gewordene Religion der Liebe oder des heiligen Geiſtes nunmehr umgekehrt zu der nächſt vorhergehenden ſtellen und fühlbar machen als unendliche Unſeligkeit, Vereinſamung und Unzureichenheit des Subjects in ſeiner negativen Freiheit, Gottesferne und Gottlosgeriſſenheit, mithin poſitiv auftreten als die dem Subject ſelbſt immanente Sehnſucht der Rückkehr zur ſubſtantiellen Vereinigung mit Gott, als Liebe. Die Religion wird zum „Gefühl der Ungnügſamkeit und Ohnmacht des vereinzelten Daſeins" (Stuhr), weil ſie poſitiv der Wille zur Wiedervereinigung mit Gott in einem heiligen Leben und das Vorgefühl dieſer Seligkeit iſt. Dieſe Religion iſt alſo nur möglich 1) auf Grund der ſubſtantiellen Lebenseinheit, und 2) unter Vorausſetzung der geiſtigen Selbſtändigkeit und Freiheit des Subjects und zwar ſowol des menſchlichen als des göttlichen; ſie kommt alſo als Religion völlig überein mit dem Ethos, als poſitive Freiheit gefaßt (§. 7)[1]). Wäre keine ſubſtantielle Lebensſphäre (die gewöhnlich ſogenannte pantheiſtiſche Grundlage aller Religion und aller Philoſophie) vorhanden, ſo wäre keine ſeeliſch-reale Gemeinſchaft, keine Einheit der creatürlichen Geiſter mit Gott und unter ſich ſelbſt, ſondern ſo zu ſagen nur ein leerer Weltraum, worin die Geiſter atomiſtiſch iſolirt ſchwebten, und dieſer leere, gleichwol aber Alle umſpannende und zuſammenhaltende Raum wäre das Abſolute; gäbe es dagegen nur eine einheitliche Subſtanz und keine Selbſtändigkeit der denkenden, wollenden und handelnden Subjecte, ſo wäre nur ſubſtantieller Pantheismus; in jenem Falle wird, wenn überhaupt Religion noch möglich iſt, nur die der Verſtandeseinſicht in die Nothwendigkeit des Geſetzes, die Religion des Naturrechts, in dieſem Falle nur die Naturreligion der Lebenseudämonie, des pantheiſtiſchen Naturalismus eine Stelle finden. Die

1) C. Schwarz d. Weſen der Religion. 1. S. 226.

offenbare Religion aber iſt beides, denn ſie iſt die Religion der freien poſitiven Liebe oder des Geiſtes der Weisheit und Wahrheit, der uns in alle Wahrheit leitet. In uns wohnend iſt der heilige Geiſt dieſe von uns anerkannte Gotteskraft, die als Zug der Alles einenden Liebe ſich in unſerer Heiligung thätig erweiſt, nicht als blinder Zug, ſondern als von unſerm Selbſtbewußtſein ergriffene Gottimmanenz, als gemeinſchaftliches heiliges Leben oder Lebensgemeinſchaft in einer und derſelben abſoluten Subſtanz. Dieſer nun, und durch ſie des göttlichen Lebens, der realen Seligkeit oder des ewigen Lebens theilhaft ſich zu wiſſen, iſt nicht Aufgebung und Negation des individuellen Selbſtbewußtſeins, ſondern Erhöhung deſſelben, Erweiterung des blos ſubjectiven, ſich denkenden Selbſtbewußtſeins zum objectiven Lebens- und Perſönlichkeitsbewußtſein, zur Gewißheit des wirklichen activen Lebens, kurz der poſitiven Freiheit in, mit und durch die allgemeine Harmonie des ſeligen Gottesreichs; dies iſt unſerſeits nicht ein paſſives Dahingeben, Hinſterben und Aufgehen im Empyräum, ſondern ein weltgeſetzliches Mitwollen und Mitwirken, Gerechtigkeit in der Liebe, Perſönlichkeit in der Heiligkeit des ſeligen Lebens.

2. Inhalt der Ethik.

Die Entwickelung der Idee im Allgemeinen.

§. 19.

Zufolge der §. 1 bezeichneten Aufgabe iſt, nachdem das Princip der Philoſophie überhaupt und die aus ihm hervorgehende Weltanſchauung im Allgemeinen verzeichnet worden, nunmehr zunächſt weiter einzudringen in den beſondern Inhalt jenes Princips; die beſondern Ideen, zu welchen ſich die abſolute Idee vermittelt, und endlich die beſondern Wiſſenſchaften, deren Principien ſie ſind, namentlich

die Grenzen und Verhältnisse der Ethik zu ihren verwandten Nebenwissenschaften sind im organischen Zusammenhange übersichtlich darzulegen.

Besteht der unterscheidende Charakter der Idee rücksichtlich ihres Inhalts in der Totalität, so kann es eigentlich nur eine Idee geben, die Idee des Absoluten; aber sie hat sich zugleich als Princip einer lebendigen Vermittelung zur Wahrheit dargestellt; in dieser lassen sich bestimmte Stadien unterscheiden, und sie gelangt selbst erst in der Verwirklichung der objectiven Wahrheit zu ihrem immanenten Zwecke. Darum mußten wir schon die absolute Idee selbst in die drei Momente oder besondern Ideen der principiellen positiven Liebe (des vollkommen freien Wollens), der Weisheit und der Wahrheit unterscheiden. Weiter werden wir nun einzudringen haben in das Vermittelungsmoment der Weisheit insbesondere; denn immer ist es einer richtigen Eintheilungskunst zufolge das Vermittelungsmoment, welches einer weitern und tieferen Unterabtheilung fähig und bedürftig ist [1]). Es ist aber hier wohl vorzusehen, daß man nicht anstatt einer Entwickelung eine Zertrennung (Partition) der Idee vornehme, die Momente derselben zu besondern Theilen isolire und diese Theile außer Beziehung auf das Ganze als in sich beschlossene Ganze (Selbstzwecke) setze. Schon bei der Diäresis der absoluten Idee zeigte sich, daß, sobald das Mittelmoment außer Beziehung auf Princip und Zweck gesetzt wird, dasselbe nicht mehr Weisheit bleibt, sondern Wissen wird, die Wissenschaft als gnostischer Endzweck erscheint, und die Philosophie nicht mehr Philosophie,

1) Das System der Ethik bietet durchgängig Beispiele davon; ebenso die Wissenschaftslehre in ihrem Grundbau. Die wahre Eintheilung, die nicht Zertheilung, sondern organische Gliederung ist, kann nicht in gleichmäßige Subdivisionen aller drei Momente der Hauptabtheilung fortgehen und den Inhalt nicht symmetrisch in immer speciellere Partitionen zergabeln, sondern der tiefere Inhalt gebiert sich aus der Mitte heraus, und das dritte Moment theilt nicht, ist nicht diäretisch, sondern synthetisch. Das abstracte Schema davon enthält die Wissenschaftslehre S. 35.

ſondern Philotheorie iſt. Die Entwickelung iſt nicht ſowol ſyſtematiſch zertheilend, als phänomenologiſch geſchichtlicher Art; ſie iſt Bewegung des Werdens, und dieſe beſteht, wie weiter unten genauer dargelegt werden ſoll, in einer Veränderung der Stellung der Begriffsmomente zu einander, wobei immer der ganze Begriff gegenwärtig, nur in ſeinem Inhalte anders geordnet, nie aber ſtückweis zuſammengeſetzt wird. Iſolirt man die Weisheit als Selbſtzweck aus ihrem dialectiſchen Zuſammenhange, ſo wird ſie zum Wiſſen, und analyſirt man dieſen Begriff wieder auf dieſelbe Weiſe in ſeine Beſtandtheile, ſo zerfällt er in das Moment des logiſchen Denkens, des objectiv materiellen Seins und des Erkennens, was der Art und Weiſe des endlichen erfahrungsmäßigen Erkenntnißproceſſes entſpricht, daher auch die Wiſſenſchaftslehre, um dieſen naturgetreu darzuſtellen, in dieſen Hergang ein- aber auch nur durch ihn hindurchgeht, nicht bei ihm ſtehen bleibt, ſondern zur Idee vordringt.

Was nun die Vermittelungsidee der Weisheit anlangt, ſo nimmt der gewöhnliche Sprachgebrauch dieſes Wort offenbar in einer weiteren und in einer engeren Bedeutung. Der engere beſchränkt es auf das eigentlich ethiſche Gebiet, der weitere und ältere dehnt es über die ganze wohlüberlegte Praxis aus, ſo daß namentlich auch die Kunſt hereingezogen wird. Ueberhaupt aber hat ſich der Begriff, den man mit dem Worte Weisheit und Weiſer verband, hiſtoriſch nach den verſchiedenen Bildungsſtufen der Völker und Zeiten gerichtet, und nach und nach von künſtleriſcher, ja handwerksmäßiger Geſchicklichkeit bis hinauf zur wiſſenſchaftlichen und ethiſchen Geiſtesblüthe geſteigert [1]). Erſt

1) Arist. Eth. Nic. VI. 7. Suidas faßt alles dies ziemlich vollſtändig zuſammen: σοφίαν κοινῶς ἁπάντων μάθησιν καὶ τὴν τέχνην, καὶ τὴν φρόνησιν καὶ ἐπιστήμην ἢ τὸν νοῦν. ἅπαξ ἐχρήσατο Ὅμηρος σοφίᾳ, οὗ καθάπερ νῦν τὴν διὰ λόγου καὶ πραγμάτων ἐπισκευὴν λέγων τοῦ ἤθους, ἀλλὰ τὴν τεκτονικὴν τέχνην (Il. XV. 412.) Vergl. J. F.

wenn das Subject ſich als ſtrebender Weisheitswille ſelbſt erkannt hat, erklärt ſich ihm auch das Räthſel des dumpfen Dranges, der es bis an dieſe Grenze des Lichts herantrieb, des Dranges nach Wiſſen und Wiſſenſchaft, die ihm auf der Mitte des Weges als letzter Zweck erſchien, jetzt aber in Beziehung auf den höchſten Endzweck der frei zu realiſirenden Wahrheit ſich als das nothwendige Mittel manifeſtirt.

Die Vermittelungsidee der Weisheit.

§. 20.

Heben wir die Vermittelungsidee der Weisheit im weitern Sinne des Wortes zu näherer Betrachtung hervor, ohne ſie aus ihrem dialectiſchen Verbande mit ihren beiden andern Correlaten zu reißen, ſo ergibt ſich aus dieſer Ge-

---

J. Tafel Fundamentalphil. I. S. 1—38. Im Allgemeinen kann man bemerken, daß die Benennung der Weisheit und des Weiſen von ausgezeichneten practiſchen Geſchicklichkeiten ſich zur Lebensklugheit (φρόνησις, prudentia) erhebt, beſonders ſofern dieſe ſtaatsklugen Männern und namentlich den ſogenannten ſieben Weiſen als Staatsordnern und Geſetzgebern zuerkannt wird; hier aber ſpaltet ſie ſich in den Gegenſatz der cognitio rerum divinarum et humanarum, ſo daß unter jenen beſonders phyſiſche, aſtronomiſche und verwandte Kenntniſſe zu verſtehen ſind, die urſprünglich practiſche Bedeutung des Wortes immer mehr in eine theoretiſch-gnoſtiſche übergeht, und an die Stelle der eigentlichen σοφία die θεωρία tritt; ſo ſchon bei Ariſtoteles (Eth. Nic. X. 8. Met. XII. 7. Vergl. Wiſſenſchaftsl. S. 26); an die Stelle der Philoſophie in urſprünglicher Bedeutung drängt ſich immer mehr die Wiſſenſchaft um des Wiſſens willen, und zwar nicht blos im alexandriniſchen Zeitalter, ſondern auch in neuer und neueſter Zeit. Von dieſer quietiſtiſch-gnoſtiſchen Einſeitigkeit iſt ſie aber zurückzubringen, nicht indem ſie auf die unmittelbare theorieloſe Praxis (ἄλογος τριβή), oder, wie man, des Logismus müde, jetzt will, auf Erfahrungswiſſenſchaft reducirt, ſondern indem die vollendete Wiſſenſchaftlichkeit als Form, die practiſche Freiheit als Inhalt und höchſter Endzweck in ihr verbunden, und letzterer durch erſtere zur vollkommenen Beſtimmtheit entwickelt wird.

ſammtanſchauung, d. i. aus dem allgemeinen Weltbild Folgendes. Hat das philoſophirende Subject ſeine weſentliche Beſtimmung, poſitiv freie Perſönlichkeit zu ſein, in ſich ergriffen, ſo hat es damit auch die Vorausſetzung derſelben, die freie ſchöpferiſche Perſönlichkeit Gottes, des ewigen Urgrundes begriffen, weil das Daſein jener nicht möglich iſt ohne dieſe, ein unperſönliches Abſolutes oder auch ein abſolutes Princip der Machtwillkür dieſe unſere Perſönlichkeit nicht wollen und beſtehen laſſen, die etwa entſtehende immer wieder wie Saturn ſeine Kinder in ſich verſchlingen würde. Eben darum, weil dieſes Selbſtbewußtſein im Menſchen zur Wahrheit geworden, drängt ſich in der neuern Philoſophie das Problem der menſchlichen Freiheit durch jede Metaphyſik, die es verdunkelt, mit unvertilgbarer Lebenskraft immer aufs neue hervor. Solche metaphyſiſche Syſteme ſind alle die, welche in phyſiſchen Identitätskategorien denken; dieſer Denk- oder vielmehr Anſchauungsweiſe aber iſt es unvermeidlich, entweder um die Freiheit des Menſchen zu retten, das Abſolute zur poſitiven Subſtanz, oder um die Freiheit des Abſoluten feſtzuhalten, den Menſchen zur ſelbſtloſen Modification der abſoluten Subſtanz herab, beide alſo in ein alternirendes, ſich gegenſeitig fortwährend ausſchließendes Verhältniß zu bringen; entweder Gott geht in der Welt, oder die Welt in Gott unter, entweder es iſt pantheiſtiſcher Naturalismus oder pantheiſtiſch ſpiritualiſtiſcher Akosmismus; dies ſcheint bald das religiöſe, bald das ethiſche Intereſſe zu fordern. Die Wahrheit aber liegt gerade umgekehrt darin, daß nur unter der Aegide eines geiſtig perſönlichen, an und für ſich freien Urprincips auch die menſchlichen geiſtigen Principien frei ſein können, weil nur ein ſolcher Gott, der ſein Selbſtbewußtſein an und für ſich hat, nicht des menſchlichen bedarf, um darin zu ſich ſelbſt zu kommen, das volle Sein Gottes alſo das volle Sein des Menſchen nicht aufhebt, ſondern das volle Sein des Menſchen vielmehr die abſolute Freiheit und Selbſtgenugſamkeit Gottes vorausſetzt und beweiſt. Weitgefehlt, daß

die volle Selbſtgewißheit des freien Menſchen anmaßlich oder titaniſch ſei und Gott herabſetze, iſt ſie vielmehr die Signatur der göttlichen freien Macht und ſchöpferiſchen Liebe; und anſtatt daß die Gottheit, wenn mit abſolut perſönlicher Machtfreiheit geſetzt, die menſchliche Freiheit aufhebe, ermöglichet ſie vielmehr dieſelbe; ſie ſetzt oder macht ſie freilich nicht unmittelbar, denn die menſchliche Freiheit muß ſelbſt das ihrige dabei thun, aber thut ſie es, ſo gibt jene Vorausſetzung dem ſtrebenden Selbſtgefühl Brief und Siegel der Wahrheit.

Mit dem Urprincip, Gott, iſt alſo noch nicht die Welt fertig zugleich geſetzt, wohl aber der ſchöpferiſch freie Wille, dem idealen Weltbild die entſprechende objective Weltwirklichkeit und Wahrheit zu geben, aber nicht blos dies, ſondern auch in der Welt creatürliche, ihm ebenbildliche Geiſter hervorzurufen, von denen der Urgeiſt ſich anerkannt und gewollt, und die von ihm ſich anerkannt und gewollt wiſſen, alſo daß das eine Ganze zur vollendeten ſich gegenſeitig wiſſenden, wollenden und genießenden Wahrheit wird, was das abſolute Zweckideal war. Dieſer Verwirklichungsproceß kann nur in ſeinem erſten Stadium als unmittelbares Schaffen verlaufen, in ſeinem ſpätern, wenn bereits freie Geiſter aufgetreten ſind, kann er nur geſchichtlich von ſeiten der Menſchen mit vollzogen werden, weil eben die Freiheit derſelben der Zweck iſt, und dieſe nicht gemacht werden, ſondern nur ſich ſelbſt vollenden kann. Der phyſiſch-geſchichtliche Vermittelungsproceß wird alſo in verſchiedenen Phaſen verlaufen. Die erſte Phaſe iſt ſeiten Gottes die Schöpfung des materiellen Kosmos, der Naturwelt, dieſes reinen Objects für den Urgeiſt ſowol als für die creatürlichen Geiſter, eines Objects, das ohne Selbſtheit und Selbſtbewußtſein an und für ſich, nicht Selbſtzweck ſondern durch und durch nur Mittel, univerſales medium für höhere Zwecke, nur ein Θέαμα für intelligente Subjecte, ein Werk und zwar ein Kunſtwerk aus dem frei ſchaffenden Geiſte hervorgegangen und für frei nachſchaffende

Geiſter, ſomit in ſeiner anſchaulichen, der Idee entſprechenden objectiven Wirklichkeit und Wahrheit das Schöne katexochen iſt.

Die zweite Phaſe iſt ſeiten Gottes die Setzung geiſtiger Principien, für welche der Kosmos ebenſo iſt wie für ihn, die ſich aber als freie in, mit und durch den Totalzuſammenhang der Welt zu entwickeln, folglich den practiſchen Vernunftproceß an ihnen ſelbſt auf der Baſis und in Wechſelwirkung mit der Natur, unter einander gegenſeitig und unter der erziehenden Weisheit des abſoluten Geiſtes zu vollziehen haben, mithin den ethiſchen Proceß, deſſen Idee die Weisheit in dem oben bezeichneten engern Sinne, und deſſen Zweck das Gute in der beſtimmten Bedeutung des ſittlich Guten iſt.

Das dritte iſt die Syntheſis dieſer beiden Ideen, des Schönen und Guten, in der Idee der Wahrheit. Aber hier iſt dieſes Wort in der prägnanteſten Bedeutung zu verſtehen, nach welcher es die objective Wirklichkeit der ihr entſprechenden Idee bedeutet, alſo die Wahrheit in ihrer idealen Vollendung oder das verwirklichte abſolute Ideal. Dieſe Bedeutung iſt zu unterſcheiden von der blos formalen, dem Entſprechen eines Gegenſtandes ſeinem Begriff oder ſeiner Vorſtellung, wobei nicht auf die vollendete Richtigkeit dieſes ſubjectiven Begriffs ſelbſt, ſondern nur auf die entſprechende Gleichheit beider geſehen wird, ſo daß beide einander gegenſeitig in der Erfahrung beſtimmen und möglicher Weiſe beide ſchlecht, unvollkommen, mit Mängeln behaftet ſein und doch einander entſprechen können, weil es dem Erfahrungsbegriff ſelbſt noch an der vollendeten Idealität, d. h. an der durchgängig beſtimmten und mit ſich ſelbſt widerſpruchlos harmoniſirenden Richtigkeit fehlt, welches die dritte, aber hier gleichfalls nicht gemeinte Bedeutung, die der ſubjectiven Wahrheit iſt, die man von Ideen als ſolchen oder von Wiſſenſchaften prädicirt [1]).

1) Wiſſenſchaftslehre S. 209.

Eben deshalb, weil nicht blos dieſe ſubjective Wahrheit gemeint iſt, iſt auch zu erinnern, daß hier unter der nur ſubjectiven ſchlechten Syntheſis und der objectiven concreten wohl unterſchieden werden muß; jene vollzieht ſich in der Wiſſenſchaft, dieſe in der objectiv-ſubjectiven abſoluten Wahrheit des Seins und Fürſichſeins ſelbſt. Diejenige Wiſſenſchaft, welche als ſolche, d. i. als ſubjectives Wiſſen von der Wahrheit hier als drittes Glied eintritt, iſt die ſpeculative Theologie im weitern Sinne des Worts, wonach ſie Theologie, Anthropologie und Theanthropologie oder Eſchatologie in ſich faßt, ſo daß Aeſthetik, Ethik und Theologie die drei Ideen vollſtändig erſchöpfen; aber deſſen ungeachtet iſt nicht dieſe Theologie als umfaſſende Speculation, Gnoſis und ſubjectives Wiſſen das abſolute Ziel der Menſchheit, ſondern dieſes Ziel iſt vielmehr die real-ideale Zuſtändlichkeit, Wirklichkeit und Wahrheit, die Wahrheit im ſubjectiven und objectiven Sinn, das ſich ſelbſt gegenſeitig wiſſende, wollende und erlebende Abſolute, das Reich der Seligkeit im heiligen Geiſte.

Die ethiſche Idee insbeſondere.

§. 21.

Nachdem der dialectiſche Zuſammenhang der ethiſchen Idee mit ihren Correlaten der Schönheit und der Wahrheit dargelegt worden, laſſen wir dieſe einſtweilen zu beiden Seiten liegen, um erſt ſpäter bei der Begrenzung der Ethik an dieſen ihren Nachbargebieten auf ſie zurückzukommen, und vertiefen uns zunächſt in den beſondern Inhalt der ethiſchen Idee ſelbſt.

Iſt ſchon in der äſthetiſchen Idee das Moment des freien Wollens der Wahrheit enthalten, ſofern die Kunſt ein freies, bedürfnißloſes Schaffen iſt, ſo iſt dieſer Wille doch nur erſt in der Unmittelbarkeit ſeines Wirkens, in deſſen erſtem Stadium aufgefaßt. Als ſolches, ſich ſeines tieferen Grundes noch nicht bewußten Strebens erfaßt ſich der künſtleriſche Genius im Menſchen, aber

an ſich, d. i. in dem Urkünſtler Gott, iſt er ſich ſeines Grundmotivs uranfänglich bewußt, und im Menſchen ſoll er ſich eben durch die Praxis deſſelben bewußt werden. Das künſtleriſche Streben oder der Schönheitszweck als ſolcher iſt noch weit davon entfernt, das Gebiet der Freiheit und Wahrheit ganz auszufüllen; denn was das künſtleriſche Subject zur objectiven Realiſirung ſeiner Phantaſiebilder bewegt, iſt nur Gott, dem menſchlichen Künſtler aber anfangs noch nicht bewußt, daher dieſer inſtinctmäßig im Drange des Pathos ſchafft. Aber als Kunſt ſchreitet das freie Schaffen noch nicht zum Ziele der objectiven Wahrheit fort; es ſetzt jenes Princip noch nicht in ſeiner ganzen Tiefe in Bewegung, und repräſentirt folglich daſſelbe auch objectiv noch nicht ganz in ſeinen Werken; denn als Kunſtwerke ſind und bleiben dieſe doch immer nur ſelbſtloſe Machwerke, reine Objecte an ſich, für Anderes, nicht in ſich für ſich ſelbſtbewußt daſeiende. Der weitere Fortſchritt im Realiſationsproceß des Wahrheitswillens fordert, daß das Werk ein ſolches werde, welches ſich ſelbſt mit realiſirt, dem producirenden Künſtler ähnlich und gleich, ſelbſt Künſtler werde, denn nur ſo findet die producirende Idee ſich in ihrem Product vollſtändig wieder; das ſachlich ſelbſtloſe Werk muß wie Pygmalion's Statue belebt, es muß zur Perſon werden. Nun aber kann der Zweck des Schöpfers nicht mehr unmittelbar durch ſeine Kunſt, ſein Können, ſeine Macht und ſein Machen allein erreicht werden, ſondern nur durch die freie Mitthätigkeit und den Willen des Geſchöpfs.

Drei dialectiſche Momente treten hier wiederum zugleich hervor: 1) als Princip ein Wille, der ſich vom blos künſtleriſchen Machtwillen, welcher nur Machwerke für ihn ſelbſt wollte, zum Weisheitswillen potenzirt oder vertieft hat, d. i. zu einem Willen, welcher die Weisheit ſeines Geſchöpfs und überhaupt die Weisheit in ſich und in Andern will, weil er an ſich ſelbſt weiſer Wille iſt und weiß, daß ein ſolcher Zweck, wie die perſönliche Freiheit iſt, gar nicht unmittel-

bar von einer wirkenden Künſtlermacht geſetzt werden kann, ſondern daß er ſich nur von dem Geſchöpf ſelbſt mit realiſiren läßt. Freiheit kann Keinem poſitiv gegeben, es kann ein Weſen nur freigegeben, d. i. negativ abgeſtoßen, entlaſſen, nicht länger in Zwang gehalten werden, damit es ſich ſelbſt poſitiv frei machen könne; Freimachung ohne Selbſtthätigkeit des frei werden ſollenden Subjects iſt ein Widerſpruch. Verhält ſich dies ſo, ſo iſt der Wille der Freiheit auch 2) practiſche Weisheit, die da weiß, wie dieſer Zweck zu erreichen iſt; weil er Freiheit will, fordert er ſelbſt Freiheit für ſich, und gewährt dieſe Freiheit Anderem, weil ſie das nothwendige Mittel zum Zweck iſt; die Freiheit iſt Selbſtzweck, ſie kann ſich nur durch ſich ſelbſt realiſiren. Es iſt unrichtig und verwickelt von vorn herein in Widerſprüche, wenn man dabei ſtehen bleibt, dieſe Freigebung der Menſchen ſeiten Gottes als eine Beſchränkung ſeines Machtwillens anzuſehen, auch wenn man dieſe als Selbſtbeſchränkung auffaßt. Mit dieſem Ausdruck bezeichnet man nur das negative Mittel, aber nicht den poſitiven Willenszweck Gottes, und ohne dieſen erſcheint jene Selbſtbeſchränkung entweder nur als zweck- und grundloſe Willkür, oder gar als eine ihm von der Nothwendigkeit auferlegte Negation. Dagegen tritt dieſer Willensact ſogleich ſelbſt als poſitive Freiheit hervor, ſobald man den Willen als das Wollen, daß die Wahrheit objectiv wirklich werde, betrachtet. Der ganze ethiſche Proceß iſt dann ſeiten Gottes mehr eine leitende Pädagogie als unmittelbar wirkende Machtvollkommenheit, mehr gewährenlaſſende, langmüthige Weisheit als Machtwerk und gewaltſam zum Ziel dringende Zwingherrſchaft. Eben dieſe Weisheit voll pädagogiſcher Geduld, die immer vor Augen hat, daß ein Hauptmittel der Erziehung die Selbſtmiterziehung und 3) der Zweck derſelben die Selbſtändigkeit des Zöglings iſt, iſt auch für die Menſchen das gottebenbildliche Ziel, wozu es unſer Wille, unſere Weisheit und Freiheit bringen ſoll. Die abſolute Macht würde der Menſchheit gar keine Zeit

laſſen; es würde keine Geſchichte geben, wenn ſie dieſe Selbſtvermittelung der menſchlichen Freiheit überſpringen wollte; ſie würde ein todtes Kunſtwerk, aber keine freie Perſon aus ihrer Macht hervorgehen laſſen; und dieſe unweiſe, ſich ſelbſt vereitelnde Haſt, weil ſie um des Beſten des Geſchöpfs willen alles überſtürzte, nie wartend „bis die Zeit erfüllet iſt," würde Liebe ſcheinen, nicht ſein, den Zweck durch das Mittel vereiteln, kurz ſie wäre Unweisheit. Demnach waltet hier ebenſowenig unmittelbare poſitive Gewalt als nur negatives Verhalten und Ausſtoßen der Creatur aus der Lebensſubſtanz der Liebe; wer Freiheit will, muß Freiheit geſtatten, und die Hingebung üben, ſeinen eignen Zweck durch Andere vollführen zu ſehen.

a. Das unmittelbare Ethos. Die Eudämonie.

§. 22.

Das erſte Stadium des ethiſchen Proceſſes muß das Princip in ſeiner erſten unmittelbaren Wirkſamkeit, nach der Kategorie des Daſeins befaſſen, mithin zwar das Princip der Ethik ganz und nicht etwa nur ein Moment deſſelben enthalten, aber zugleich in einer beſtimmmten Geſtalt, nämlich in der Adiakriſie ſeiner Momente, d. h. in ſeiner Unmittelbarkeit. Fragen wir weiter, worin dieſe Unmittelbarkeit eigentlich beſtehe, ſo können wir uns nicht mit einer bloßen „Potentialität" begnügen, weil dies ein vieldeutiger und irreführender Ausdruck iſt, der nicht erkennen läßt, worin der zureichende Grund der Entwickelung und der zuletzt hervortretenden Fülle liegt; ſondern wir müſſen das Ganze ſchon vor uns ſehen, zugleich aber ſo, daß es doch noch nicht das und ſo iſt, wie es am Ende werden ſoll, ſondern der Entwickelung fähig und bedürftig. Sollen nun die Momente alle vorhanden und doch noch nicht im vollendeten Zuſtande ſein, ſo kann jene Unmittelbarkeit des Daſeins ſich von dieſem nur durch die Stellung der Momente unterſcheiden, ſo daß dasjenige, was am Ende Prin-

cip werden ſoll, im Anfange Zweck, und umgekehrt iſt, womit ſich auch zugleich die Stellung des Vermittelungsmomentes (des terminus medius im Schluſſe) ändert. Das ſucceſſive Einrücken des wirklichen Mittelbegriffs in die Stelle, die ihm ſeinem objectiven Inhalte nach gebührt, und zugleich ebenſo der beiden übrigen Momente in die ihrigen — dieſe Bewegung iſt es, was man eigentlich Entwickelung aus Potentialität in Actualität oder Realiſation eines Selbſtzwecks nennt [1]).

In Gott als dem abſoluten Weltprincip iſt dem Obigen zufolge kein Werden und keine Entwickelung in dieſem Sinne, ſondern die Momente ſtehen uranfänglich in der richtigen Stellung, d. h. die Idee iſt Princip, der Wille Vermittelung, die Verwirklichung der Wahrheit Zweck, aber im Product, d. i. in der Welt und den creatürlichen Weſen ſtehen ſie anfangs in umgekehrter Ordnung; denn unmittelbar aus der ſchöpferiſchen Thätigkeit Gottes hervortretend iſt das Product, auch der Menſch, dem Kunſtwerk ähnlich, jedoch einem lebendigen, das zuerſt bewußtlos noch nicht für ſich ſeiend, allmählig zum Bewußtſein, zur Freiheit, zum Sichſelbſtbeſtimmen aus ſich, d. i. aus der ſubjectiven Idee, zur vollkommenen Perſönlichkeit kommen ſoll; denn dadurch unterſcheidet ſich eben das Ethiſche von dem Schönen. Inzwiſchen iſt doch auch der Menſch, bevor er ſeinen ethiſchen Entwickelungsproceß beginnt, ein nur lebendiges Gebilde, und hat einen natürlichen Lebensproceß im embryoniſchen Zuſtande und unmittelbar nach der Geburt zu durchleben. Dieſen ſeinen Naturſtand bringt er nun hinter ſich, indem er ſich ihm allmählig entwindet, und damit in den ethiſchen übergeht. Dieſen Naturſtand und ſchöpferiſchen Naturproceß müſſen wir als ein von dem ethiſchen Proceß verſchiedenes, die Stelle des Kunſtproceſſes vertretendes plaſtiſches Lebensſtadium bei dem Menſchen vorausſetzen, und uns in der Ethik auf daſ-

1) Vergl. unten §. 41.

ſelbe beziehen, es aber nicht in die Ethik hereinziehen, außer in ſofern wir ſelbſt auf das embryoniſche Leben des künftigen Geſchlechts als ſchon Daſeiende und Freie Einfluß haben, gleichwie wir auch der Gottheit auf das embryoniſche Erdleben der Menſchheit vor und bei der erſten Entſtehung des Menſchengeſchlechts unmittelbare und mittelbare Wirkſamkeit zuſchreiben müſſen. Das erſte ethiſche Stadium des Menſchen iſt jenem erſten des Geſchaffenwerdens und Schaffens des Geſchlechts oder des Urpaares analog. Wie Gott dort als väterlicher Erzeuger, die Natur als mütterlicher Schooß erſcheint und das Menſchenkind als Product, ſo wiederholt ſich im Mikrokosmos des Menſchenlebens, in der Familie und im Hauſe der unmittelbare Gattungsproceß, nur mit dem Unterſchiede, daß hier der Menſch als natürlicher ſelbſt in den natürlichen Gegenſatz der Geſchlechter zerfällt, deren eines die activ zeugende, das andere die paſſiv empfangende Function darſtellt, ſo daß das Leben ſelbſt in die beiden Seiten der Wechſelwirkung auseinander getreten und dieſe wieder als beſondere Perſonen durch das allgemeine ſubſtantielle Medium zur gegenſeitigen Ergänzung ihrer Naturſeite verbunden erſcheinen.

§. 23.

Das Subject tritt hier noch keineswegs als einzelnes, in ſeiner Einzelperſönlichkeit ſich ſelbſt genügendes auf; man würde das Princip dieſes ethiſchen Stadiums keineswegs richtig durch den Zweckbegriff der individuellen einzelnen Perſönlichkeit charakteriſiren; vielmehr iſt es das Menſchengeſchlecht, welches ſich als ſpecifiſch menſchliches ſofort in der Totalität ſeiner weſentlichen Glieder darſtellt, ſo daß dieſe, noch unter ſich natürlich gebunden, durch einander gegenſeitig erſt als Ganzes, nicht den Einzelnen, ſondern die Familie als ſubſtantielle Einheit darſtellen, und erſt in dieſer ſich alle Momente beiſammenfinden, die das ethiſche Princip weſentlich conſtituiren. Dieſes primitive Ganze, die Familie als ſpecifiſch menſchlicher Gattungsproceß, ſteht

dern Form als in der der Familie realiſiren läßt, folglich dauernd feſtgehalten und gepflegt werden muß, auch nachdem die Familie weitere Kreiſe um ſich gezogen. Anderſeits zeigt ſich in dieſem hiſtoriſchen Hergange zugleich die Möglichkeit, daß ſpäterhin die Familienform feſtgehalten werden kann auch für die anderen weiteren Sphären, die ſich aus ihrem Schooſe hervorbilden, das Volksthum, den Staat u. ſ. w., die aber vermöge ihres ſpecifiſch andern Inhalts und Zwecks dieſe Form nicht mehr dulden, ſie als Widerſpruch und Zwang fühlen und oft gewaltſam ſprengen, wie die Geſchichte lehrt. Nichtsdeſtoweniger ſteht feſt, daß es eine beſondere Form und einen beſondern Inhalt dieſer Art gibt, daß derſelbe in dieſer ſeiner Weiſe zu exiſtiren berechtigt iſt und daß keine andere Geſtalt, namentlich die Staatsform, eben ſo wenig auf die Familie, wie die Familienform (als Patriarchie) auf den Staat ſich übertragen läßt. Es gibt mithin ein Gebiet in der Ethik, welches als das primitive von allen andern ethiſchen Sphären zu unterſcheiden, und für ſich als relativer ethiſcher Selbſtzweck zu entwickeln iſt. Es iſt in der Wiſſenſchaft am ſpäteſten entdeckt und noch nicht ganz zu ſeinem anerkannten Rechte gebracht worden, obſchon ſeit geraumer Zeit alles dahin drängt. Noch immer wirkt, wie es ſcheint, der ſtoiſch-kantiſche Wahn mächtig fort, daß alles Ethiſche durchaus entſagend, aufopfernd, nicht ſich ſelbſt belohnend, beglückend und beſeligend ſein dürfe, weil es ſonſt „allen ſittlichen Werth verlöre und eudämoniſtiſch würde.“ Der geſetzliche Rigorismus hängt ſich aus übertriebener Furcht vor dem Eudämonismus noch immer an die altherkömmliche Zweitheilung der Ethik in Naturrecht und theologiſche Moral, welchen man zwar einen allgemeinen Theil als Grundlage unterſchiebt, der aber genau betrachtet ſelbſt nichts weiter als Naturgeſetzlehre oder das alte Naturrecht iſt, ein Naturalismus, der gerade dem Eudämonismus am unfehlbarſten Vorſchub leiſtet, wie ſich in jüngſter Zeit nur zu klar in der Erſcheinung des alles

Familienleben zerſtörenden Communismus und Socialismus offenbart hat [1]).

b. Das Recht.

§. 24.

Die Idee des Rechts — das Wort in weiteſter Bedeutung, als Umfang einer Sphäre der Ethik genommen — gründet in dem Momente der negativen Liebe oder Egoität (§. 14), die wir zwar nicht als abſolutes Princip und nicht als abſoluten Zweck, wol aber als nothwendige Bedingung der vollkommenen ſchöpferiſchen Freiheit und als Stützpunkt der Perſönlichkeit anerkannt haben. In der abſoluten Idee an ſich oder in Gott iſt auch dieſes Moment ſchlechthin voraus- und uranfänglich an ſeine Stelle zu ſetzen, aber in dem Proceß der menſchlichen Sittlichkeit iſt es, bevor die objectiv zweckſetzende Liebe eintritt, vorerſt ſelbſt zu realiſiren, mithin eine gewiſſe Periode hindurch relativer Zweck, der aber, wenn realiſirt, ſich wieder zum Mittel herabbringen laſſen muß; immer aber ſetzt es ſeinerſeits die Naturſubſtanz als baſiſche Bedingung voraus, ohne die es nicht ſein kann. Dieſes Egoitätsmoment hat ſeine Exiſtenz in der Subjectivität, dem ſich ſelbſt und Anderes denkenden Ich, dieſer rein innerlichen geiſtigen Weſenheit; es iſt dasjenige, worin jeder Einzelne rein für ſich in ſich iſt; es wäre ein abſtracter mathematiſcher Punkt, wenn es nicht denkend thätig und ſich in ſich reflectirend, ſich ſelbſt (se sibi) zum Subject-object machte, d. h. zum

1) In der Abhandlung über „die ethiſchen Kategorien der Metaphyſik" in Fichte's Zeitſchr. f. Phil. Bd. VIII Heft 2, v. Jahr 1841 habe ich zuerſt verſucht, die Grundlinien dieſer neuen Eintheilung der Ethik zu ziehen. Unter den neuern Ethikern iſt mir nur Wirth bekannt, der im 2. Theil ſ. Syſtems der ſpecul. Ethik (Heilbronn 1842) denſelben Weg eingeſchlagen hat; denn die Eintheilung einiger frühern Theologen iſt als Unterabtheilung der religiöſen Sittenlehre (z. B. bei Daub) damit nicht zu verwechſeln.

Selbstbewußtsein brächte; daher wurde diese Ichheit oder „der Geist" vornehmlich im Gegensatz zur ausgedehnten, raumfüllenden Materie punctuell oder „immateriell" genannt, und, um dieser blos negativen Fassung einen positiven Inhalt zu geben, als Denken dem Sein entgegengesetzt. Es ist gezeigt worden, wie dieses Moment, für sich allein als Endzweck gesetzt, nichts producirt, sondern nur negirt, d. h. das äußerlich Vorhandene in Subjectivität zurückführt oder die objective Wirklichkeit nur als darum vorhanden betrachtet, um sie zu erkennen, das Wissen als gnostisches Ziel setzt, den theoretischen Proceß als den finalen über den practischen hebt und, wenn es producirt, nur darum producirt, um das Product in sich zurückzunehmen, und sich im Produciren und Negiren seiner Allgewalt bewußt zu werden. In dieser Isolirung wird die Egoität zum Egoismus; aber ebenso ist dargethan worden, daß sie verbunden mit der positiven Liebe ein unaufhebliches nothwendiges Moment ist, ohne welches diese selbst zum rastlosen Verwandelungsproceß und in Wahrheit zum Widerspruch werden würde. Darum setzt auch Gott, vermöge seines schöpferischen Wahrheitswillens dieses Moment in der Creatur, er verleiht es dem Menschen, weil er will, daß er ihm ebenbildlich werde, und der Mensch hält daran fest, als an seiner von Gott gewollten und verliehenen, durchaus berechtigten Selbstheit — freilich dieselbe oft bis zum Egoismus forttreibend, was nicht sein soll, aber den normalen Freiheitsgebrauch nicht ausschließt. Der nachbildliche menschliche Rechtsproceß durchläuft seine bestimmten geschichtlich-psychologischen Stadien und stellt sich äußerlich real in bestimmten Organismen der Gesellschaft dar, während er zugleich durch diese sich in sich zum immer vollkommeneren Erfassen der Rechtsidee vertieft. So wie äußerlich durch die Vervielfältigung der Familien und Familiensitze mittelst Colonisation ein räumlich ausgebreitetes, mehr atomistisches als gebundenes Gemeinwesen, das Volk, entsteht, so setzt sich innerlich die Gebundenheit der Familien-

liebe in den qualitativ verschiedenen, formal gesetzlichen Nationalgeist des Staates um. Es ist subjectiv ein Auseinandergehen der Gefühlssubstanz in die reflectirten Gegensätze einer subjectiven und formalen Verstandeseinheit, welche mehr auf dem Gedächtniß als auf dem Gefühl des gemeinsamen Ursprungs beruht und nicht mehr identisch mit jener substantiellen Einheit der Familie ist. Die neue Form des realen Daseins geht aus dieser veränderten Subjectivität hervor, und diese subjective Veränderung entspringt zugleich in und mit jener realen und natürlichen.

Hier ist es, wo zuerst die Person in der bestimmten Bedeutung (welche meist für die einzige genommen wird) der Rechtspersönlichkeit auftritt, die ihrer selbstbewußte Person ebensolchen gegenüber, mit diesen in practischen Verkehr tritt, und sich von diesen theoretisch und practisch anerkannt weiß; denn die Person erkennt sich selbst an, erkennt andere gleiche Personen an, und will sich von diesen wiederum als Person anerkannt und behandelt wissen. Die Principien sind hier die vielen Personen; die Unterlage oder das Medium, vermittelst dessen sie sich äußern und äußerlich in Wechselwirkung stehen, ist die Lebenssphäre der materiellen Natur, aber nicht als dominirende Macht, sondern als dominirtes passives Substrat; es sind freie Handlungen, von Individuen ausgehend, die sich in diesem Medium durchkreuzen und zum gemeinschaftlichen Verkehr werden, der, wenn er sich nicht hemmen sondern fördern soll, auf gewisse Weise vor sich gehen muß, und die abstrahirte Form dieser nothwendigen Art und Weise des Verkehrs ist das Gesetz, welches als eine Macht über ihm zu schweben scheint, aber in Wahrheit ihm unmittelbar immanent ist und von der Natur jener wirkenden Principien, der Personen, ausgeht, daher es auch nicht ein reines Naturgesetz, sondern ein Gesetz der practischen Freiheit ist, welches den Ausdruck des Wollens und Anerkennens dieser persönlichen Freiheit enthält oder eine Erklärung und Gewährleistung der Freiheit jedes Einzelnen von seiten Aller

ist, in welcher jeder, der sie abgibt, jeden Andern als Person anerkennt, und jeder, über den sie abgegeben wird, sich von seiten Aller anerkannt sieht. Das Gesetz ist somit der objective Ausdruck der Freiheit und Ehre, und enthält mehr als nur die Regulirung des Verkehrs als äußerlicher Lebensordnung zu blos eudämonischen privatrechtlichen Zwecken; es enthält viel wesentlicher auch die gewährleistete Ehre und Würde der Persönlichkeit, die eben insofern als es ihr finaliter um dieses ideelle Gut zu thun ist, speciell die Rechtspersönlichkeit heißt. Schon bei der Auseinandersetzung der absoluten Idee zeigte sich, daß, wenn das Egoitätsmoment und das Recht bei sich selbst als dem nächsten Zwecke stehen bleibt, es der Ruhm und die Ehre ist, welche als höchstes Ziel des Weltbeherrschers hervortritt, aber auf Kosten der menschlichen Persönlichkeit, die dann nur eine transitorische und deren Unsterblichkeit gleichfalls nur die unpersönliche des Ruhmes oder weltgeschichtlichen Gedächtnisses ist.

Die Einzelperson an und für sich trägt schon das Selbstbewußtsein ihrer Persönlichkeit und Freiheit als unmittelbar in sich ergriffene Gewißheit des Seins in sich; allein es liegt im Begriff dieser Rechtsfreiheit, dieser Persönlichkeit und dieses das Weltbewußtsein vorausſetzenden Selbstbewußtseins, daß es nicht zufrieden sein kann mit dieser subjectiven (moralischen) Selbstgewißheit seiner persönlichen Würde; als Rechtssubject ist es an sich selbst bezogen auf andere ebensolche Personen; der Verkehr ist zugleich mit der Sonderung der Familien in besondere Stände durch Reciprocität der Arbeit und Bedürfnisse als nothwendig gesetzt, ferner die Freiheit sich zu äußern oder die Aeußerungsfreiheit (unrichtig „äußere Freiheit" genannt) als sine qua non, und somit auch die sich über das materielle Interesse erhebende höhere Nothwendigkeit Andere anzuerkennen; denn wer seines Gleichen nicht als Personen anerkennt, kann selbst nicht als solche erkannt und geachtet werden, was eben der höchste ideale Zweck innerhalb der Rechtsphäre ist,

durch den allein ſie ſich über den ihr anhaftenden Eudämonismus erhebt. Die Ehre, das Wort im weiteſten Sinne, als ſubjectives zur objectiven Wirklichkeit und Wahrheit gewordenes Selbſtbewußtſein, d. i. als bürgerliche Ehre überhaupt genommen, bewährt ſich auch thatſächlich als der wahre Endzweck; denn ſie iſt es, die mit Aufopferung aller andern ſinnlichen Lebensgüter, und der Eudämonie überhaupt ſich als summum bonum innerhalb der Rechtſphäre, als Patriotismus der Einzelnen und als Nationalgefühl des ganzes Staates weit über die untergeordneten Zwecke der individuellen Wohlfahrt und der ſogenannten salus et securitas publica mit hochherzigem Heroismus in die Hallen des Ruhmes erhebt.

c. Das Gute.

§. 25.

Das vieldeutige Wort **Gut** wird hier auf die beſtimmtere Bedeutung beſchränkt, die der **Güte**, ſofern ſie als Liebe von Gerechtigkeit unterſchieden wird, zukommt. Dieſe Bedeutung iſt enger als die des ſittlich Guten überhaupt im Gegenſatz zum ſittlich Böſen, ſie iſt verſchieden von der der **Güter**, ſofern man unter dieſen überhaupt Errungenſchaften verſteht, die wieder zu etwas Anderm gut, d. h. relativ Zwecke und zugleich Mittel für andere höhere Zwecke ſind, wozu u. A. auch in der eudämoniſchen Sphäre das Nützliche gehört; endlich auch zu unterſcheiden von dem **höchſten Gute**, summum bonum oder finis bonorum, welches mit der Idee der realiſirten abſoluten Wahrheit zuſammenfällt. Schon Kant hat geſagt [1]: „Es iſt überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derſelben zu denken möglich, was ohne Einſchränkung für **gut** könnte gehalten werden, als allein ein **guter Wille**.“ Hiermit hat er den Willen ſelbſt in ſeiner Vollendung, den ſeinem

1) Grundlegung zur Metaph. d. Sitten S. 1.

Begriff entsprechenden Willen bezeichnet, den vollkommen freien, die positive Liebe oder die positive Freiheit; diese ist es auch, die wir hier unter dem Guten katexochen verstehen.

Was die positive Freiheit in der Idee, an sich oder in Gott sei, ist bereits gesagt (§. 14); es ist daran anzuknüpfen, daß der Zweck derselben kein anderer sein kann, als mittels der Erzeugung derselben positiven Liebe in der Menschheit, Gegenliebe und dadurch das absolut Gute oder das Reich der Wahrheit, Heiligkeit und Seligkeit zu verwirklichen. Der vollendete gute Wille diesseits oder subjectiv im Menschen oder die menschliche Weisheit soll der göttlichen objectiv, wie die Pietät der Kinder der der Eltern entsprechen, Religion und Ethos in ihr harmonisch eins, und die ganze Menschheit, beseelt von dem göttlichen Geiste, ein ethisch-religiöser Organismus des versöhnten seligen Lebens schon auf Erden sein. Deshalb ist diese dritte Stufe der Sittlichkeit die religiös-sittliche zum Unterschied von der rechtsgesetzlichen im Staate und der unmittelbaren der Familieneudämonie zu nennen. Ihr entspricht die besondere Wissenschaft der sogenannten theologischen Moral oder christlichen Ethik, und der Organismus, in welchem sich diese Sittlichkeit verwirklicht, ist nicht zwar die Kirche in eigentlicher engerer Bedeutung dieses Wortes, aber die religiöse, und zwar speciell die christlich-religiöse Gemeinde, denn nur eine solche Religion, welche die Liebe zu ihrem sittlichen Princip hat, kann einen besondern sittlichen Organismus dieser Art erzeugen, und eine solche Religion ist nur die christliche.

Diese Sphäre der absoluten Sittlichkeit oder die religiös-sittliche, welche weit über die einzelnen Familien und Völker übergreift und ihrer Natur nach die allgemeine über die ganze Menschheit auf Erden, unbeschadet jener besondern Kreise, zu werden bestimmt ist, ist häufig und zwar vornehmlich seit J. G. Fichte unter dem Namen des „ethischen Organismus der Menschheit" als Ideal in Aussicht

geſtellt, dabei aber meiſt gänzlich vergeſſen worden, daß es nothwendig und weſentlich eine religiöſe, und zwar die ſpecifiſch chriſtlich-religiöſe iſt; denn ohne dieſes Element wird ein ſolcher Menſchheitsbund zu einer nur quantitativ über die ganze Erdoberfläche ausgedehnten Verbindung ohne qualitativen Gehalt, ein abſtracter Kosmopolitismus, wie ein ſolches Nebelbild ſchon im Alterthum den Stoikern vorſchwebte, ſich in den Zeiten Alexanders zu dem Begriff eines Weltreichs geſtaltete und von den Römern practiſch ausgeführt wurde. In Fichte's Idealismus fließt dieſer ethiſche Organismus zuletzt mit einer myſtiſchen Verklärung der Welt in Gott, nach Art der gnoſtiſchen Anſicht des Proclus zuſammen, ebenſo bei einigen Neueren, z. B. bei Rothe, ſo daß die höchſte ethiſche Sphäre ſelbſt ſchon die eſchatologiſche der ſpeculativen Theologie iſt. Bei Krauſe behält ſie mehr die Geſtalt eines zum „Urbild der Menſchheit" verklärten Lebensorganismus, mehr aus der Idee der reinen Humanität als aus der Divinität abgeleitet, und Schleiermacher erhebt ſich in ſeinem Syſtem der philoſophiſchen Sittenlehre nur zu einem freien Verein des allgemeinen Verkehrs der Menſchen, der ſich über die ganze Erde verbreiten ſoll, aber nur einen gnoſtiſch ſubjectiven Focus in einer allgemeinen Akademie der Wiſſenſchaften findet. Der Mangel eines ſpecifiſchen ethiſch-religiöſen Princips, welches dieſem Geſammtumfang einen beſondern Inhalt geben könnte, wird nicht durch die blos quantitative Ausdehnung erſetzt; bleibt der Inhalt derſelbe, der ſchon in der rechtlichen und eudämoniſchen Sittlichkeit waltet, ſo muß dieſer Totalumfang nothwendig entweder zu einem Univerſalſtaat oder zu einer Univerſalfamilie der Menſchheit naturwidrig ausgedehnt werden: es entſtehen die Zerrbilder des „abſoluten Rechtsſtaates," oder einer Univerſalhaushaltung mit communiſtiſcher Gütergemeinſchaft; von dieſem iſt eigentlich ſchon J. J. Rouſſeau der erſte Urheber, von jenem Hegel, nur daß letzterer, weil er das Abſolute als Proceß auffaßte, nicht ſowohl das ſtehende Bild eines Univerſal-

staates als vielmehr den endlosen Verlauf endlicher Völker und Staaten in der Weltgeschichte und diese selbst als den absoluten Weltgeist auffaßte. Der Grund von allen diesen Fehlern liegt nicht allein in der Mangelhaftigkeit der sittlichen Ideen, sondern ebenso sehr in den religiösen, darin, daß man das Christenthum blos als Doctrin und als Kirche ohne eigenthümlich ethischen Inhalt und Zweck, als beschauliche Frömmigkeit dem practischen Leben schroff entgegensetzte, und ihm dadurch allen Einfluß auf das Leben, dem Leben seine höchste Würde und sittliche Vollendung raubte. Das ethische und das religiöse Princip, anstatt einander zu tragen, mußten sich auf diese Weise gegenseitig durch negative Dialectik zu Grunde richten; keines von beiden ist aus dem menschlichen Gemüth zu exstirpiren, aber das religiöse Moment ohne den Geist der Liebe gebirt einen pantheistischen Naturalismus aus, und das ethische ohne jenes den Eudämonismus der irdischen Lebenswohlfahrt. Ist es dahin gekommen, daß ein Geschlecht, ohne die Weihe der wahren Pietät im Familienschooße empfangen zu haben, aufwächst, so kann es das Princip der Liebe nicht mehr in sich finden und begreifen; es begreift nur die Nothwendigkeit des Gesetzes, weil sich diese durch die Erfahrung aufdrängt und gewaltsam zur Anerkennung zu bringen ist, nicht aber die Liebe, die nicht andemonstrirt und eindisputirt werden, sondern weil sie selbst Princip und eigentlichstes tiefstes Selbst des Menschenwillens und Geistes ist, nur sich selbst ergreifen, zur Gewißheit ihres Daseins und zur lebendigen Wirksamkeit bringen kann.

3. Umfang der Ethik und ihre Grenzen

a. an der Aesthetik.

§. 26.

Mit dem Inhalt ist auch der Umfang der Ethik und ihre Grenzen an andern wissenschaftlichen Gebieten im Schwanken geblieben. Wir haben sie zwischen die Aesthetik

und ſpeculative Theologie eingeſchloſſen, ohne jedoch die erſtere zum Princip derſelben zu machen; vielmehr liegt das Princip dieſer drei in einem gemeinſchaftlichen Grundprincip, wie die beſondern Ideen derſelben in einer Ur- oder abſoluten Idee begründet liegen.

Was zuerſt die Stellung der Ethik zur Aeſthetik anlangt, ſo iſt im Allgemeinen zu bemerken, daß das Verhältniß des Schönen und der Kunſt ſowol zum Ethos als zur Theologie darum ſo unklar iſt, weil hiſtoriſch die Kunſt unmittelbar auch Cultus und Religionsübung, dieſe zugleich Ethos war, mithin alle drei adiakritiſch in einander lagen. Erſt zuletzt treten dieſe Gebiete auseinander und zugleich in ein concretes organiſches Verhältniß unter ſich, und erſt dann wird die ſchöne Kunſt ein beſonderer Thätigkeitszweig, die Aeſthetik eine beſondere Wiſſenſchaft. Schon oben iſt gezeigt worden, daß die menſchliche freie Kunſt in gewiſſer Weiſe der freien Weltſchöpfung Gottes, inſonderheit der des Kosmos entſpricht (§. 20); aber als nachbildliche Kunſt iſt ſie nicht Erzeugung, ſondern Nachbilden, Machen aus vorhandenem Stoff; nur ſubjectiv in der Idee iſt die menſchliche Kunſt reproductiv nach-ſchaffend oder zeugend, objectiv, dem Material nach, nur umbildend, formgebend; in dieſem ſoll das Ideal aus der innern Erſcheinung, dem anſchaulichen Gedankenbild der Phantaſie, hervorgebracht und zur Wahrheit des objectiven Erſcheinens verwirklicht werden — zur wirklichen Erſcheinung, aber doch immer nur für anſchauende Subjecte, nicht zur Selbſtſubjectivität, nur zum θέαμα oder ἀκρόαμα für den künſtleriſchen Geiſt; ſelbſt da, wo die Kunſt bis zur äußerſten Grenze der Belebung ihrer Objecte fortgeht, im Drama, bleiben die dramatiſchen Perſonen doch nur die vom Sinn und Willen des Dichters belebten Figuren. Es iſt alſo zwar allerdings ſchon in der Kunſt der freie objective Wahrheitswille thätig, das Gebiet der Schönheitsidee liegt über das phyſiſch-anthropologiſche hinaus im Bereich der poſitiven Freiheit, der ſubjective Trieb iſt nicht mehr blinder

Inſtinct zur Befriedigung nothwendiger Lebensbedürfniſſe, und das Werk nichts Nützliches, für die phyſiſche Exiſtenz vielmehr etwas Ueberflüſſiges, ein Luxus. Der Kunſtproceß iſt nicht mehr der Naturproceß, aber allerdings nur der unmittelbar erſte, der ſich über dieſen erhebt, ſo daß der ethiſche, der auf den äſthetiſchen folgt, auch nicht unmittelbar an den phyſiſchen, ſondern an dieſen äſthetiſchen grenzt, welcher der erſte freie Wille, aber als ſolcher ebenſo ſehr von dem Naturtriebe wie von der höheren Phaſe des ethiſch freien Willens zu unterſcheiden iſt. Man identificirt häufig den äſthetiſchen Proceß, deſſen Zweck die Ausbildung der ſchönen Kunſt iſt, mit dem anthropologiſch-pſychologiſchen, der den Menſchen überhaupt erſt zum Bewußtſein bringt, und ſpricht von einem natürlichen Drange des Künſtlers oder Genius, der zu den herrlichſten Productionen aus unbewußter Seele blind forttreibe, ſo daß das Kunſtgenie ſich ſelbſt ein Myſterium der Natur ſei, deſſen Räthſelwort erſt im Werke gefunden werde; aber man überſieht dabei das künſtleriſche Ideal in der Phantaſie, was wenigſtens auf der Stufe der freien Kunſt ſchon vor dem Werke vorhanden iſt, obgleich nicht zu leugnen, daß die menſchliche Kunſtbildung ein phänomenologiſcher Proceß iſt, der ſich in und vermöge der Praxis erſt vollendet.

Die Schönheitsidee iſt dieſelbe in Gott wie im Menſchen, nur daß die Momente hier anfangs in umgekehrter Ordnung ſtehen, und dem äſthetiſchen Proceß der phyſiſche und der pſychologiſche vorangehen. Im Totalzuſammenhange erſchien uns auch Gott zuerſt als productiver Künſtler und Erzeuger des Kosmos, dieſes Machtwerkes kataxochen; für uns muß dieſer Kosmos zuerſt ein ſchon daſeiendes Kunſtwerk, das objective Schauſpiel der unmittelbar erſcheinenden Gottesmacht ſein, ſobald wir uns aus dem Naturſchooße hervorwinden zum Welt- und Selbſtbewußtſein. Der Anblick dieſes Weltwerks einer abſoluten Macht iſt für uns die Erſcheinung des über uns Erhabenen, das erſte Schöne als das Naturſchöne; wir haben es nicht

producirt, und vermögen nicht, es in ſeiner Totalität zu reproduciren, es iſt und bleibt für uns über unſere Kraft erhaben, wir ihm einverleibt und unterthan; aber als erhaben erſcheint es uns doch nur darum, weil wir es als das Kunſtwerk eines freien Geiſtes, und zugleich für unſere nachbildende Kunſt unerreichbar betrachten. Die religiöſe Idee der Naturtheologie entſpricht dieſer äſthetiſchen und iſt, ebenſo wie die ethiſche, anfangs mit ihr in Eins verfloſſen, ſofern auch dieſe in einer naturgemäßen, der Naturordnung kindlich hingegebenen Lebensthätigkeit beſteht [1]).

Allein die äſthetiſche Freiheit ſchreitet von dieſem unmittelbaren Naturſchönen der Erhabenheit, von der religiöſen Theorie ſofort zur practiſch reproducirenden Kunſtthätigkeit. Das zuerſt über uns Erhabene, ſofern es nicht der in ihm wirkende abſolute Gottesgeiſt ſelbſt, ſondern nur deſſen äußerliche Erſcheinungsſeite, mithin das ſelbſtloſe gemeinſchaftliche Medium iſt, in welchem auch wir unſern ſtofflichen Wirkungskreis haben, ſoll zu dem uns Unterworfenen, wir ſollen und wollen die über die Natürlichkeit erhabenen freien Künſtler werden, und ſie mit unſern Vernunft- und Verſtandeszwecken überwältigen. Auch dies iſt ein Streben der uns eingeborenen Gottebenbildlichkeit, wenngleich auf dieſer Stufe der Menſch noch der Gefahr ausgeſetzt iſt, zum falſchen, titaniſchen Prometheus zu werden und in ſeinem Uebermuthe ſich ſelbſt ſeine Feſſeln aus den Naturmächten ſchmiedet. Er beginnt den Proceß ſeiner freien Kunſtthätigkeit gegenüber dem Naturerhabenen und da kommt es zu den Conflicten des Tragiſchen, des Komiſchen und zu der Ironie des Spottes. Im Tragiſchen iſt es, wo das Subject den Kampf mit den objectiven Mächten beginnt, bevor es das an ſich Göttliche in ihnen von der natürlichen Erſcheinungsſeite beſtimmt unterſchieden hat, ſo daß der Kampf mit dieſen oft zugleich das ewig Vernünftige der Idee verletzend berührt, und

1) Schwarz Weſen der Relig. 1. S. 198. fg.

unſere maßlos ſtrebende formale Freiheit an dem noch unbekannten Inhalt jener Vernunftmacht zerſchellt, das im Erhabenen waltende Myſterium des abſoluten Geiſtes aber ſiegreich ſich bewährt. Nur der Bereich des Endlichen, der Spielraum und Wirkungskreis des für jenen abſoluten Zweck Zufälligen, des Individuellen und Particularen, kurz die eudämoniſchen und rein menſchlichen ſocialen Verhältniſſe des Lebens ſind es, über welche uns unbedingte Macht eingeräumt iſt, und über welche wir uns frei ſelbſtbeſtimmend mit unſerm empiriſchen Verſtande klug erheben ſollen: der Bereich der Komik, der Witzigung in alle dem, was an ſich nur endliches Mittel für weiter darüber hinaus liegende unendliche Zwecke iſt. Die Objecte beider Gebiete, das Tragiſche, welches das Höchſte berührt, und dieſes Niedere, in welchem die komiſche Verwickelung einheimiſch iſt, dürfen nicht verwechſelt, es darf nicht ſo allgemein hingeſprochen werden: das Tragiſche ſei der Fall, wo das Subject im Kampfe mit objectiven Mächten unterliege, das Komiſche der umgekehrte, wo es ſich ſiegreich über dieſe Mächte zur Freiheit erhebe, ſondern es muß zugleich in der Sache, dem Gegenſtand des Kampfes ſelbſt ein doppeltes Gebiet unterſchieden werden, ſonſt tritt die falſche Ironie ein, welche das objectiv Nothwendige und Geſetzliche, das ewig Vernünftige in gleicher Weiſe zum Spiel der ſubjectiven Willkür macht, wie das Zufällige, und dieſe Willkür zuletzt allein als das Wahre, die Virtuoſität ſie zu üben, als Weisheit betrachtet. Die wahre Ironie geht vielmehr zu dem Standpunkte des ſouverainen Weltverſtandes, zur kritiſch prüfenden und ſtrafenden Satyre der Thorheiten fort, über welche jedoch zugleich geläutete Menſchenliebe vom Standpunkte der äſthetiſchen Bildung und Humanität aus ihr milderndes Licht verbreiten muß, damit die Satyre auch als ſolche noch eine harmloſe bleibe und den Charakter des Aeſthetiſch-Schönen nicht verliere. Denn über dieſen drei Vermittelungsphaſen des äſthetiſchen Ideals ſteht endlich als Syntheſis dieſes Inhalts mit dem

Princip die concrete Verwirklichung der wahren Kunſt des Lebens oder das Leben der wahren freien Kunſt: der Humor. Wenn zuerſt auf dem Standpunkte des erhabenen Naturſchönen das Subject noch ganz vom Object beherrſcht und hingenommen war, und wenn es im Vermittelungsproceß ihm nur allmählig und theilweis gelang, zur Freiheit über das an ſich Objective, die Natur, alſo zum Standpunkt des Selbſterhabenſeins über dieſelbe ſich emporzuarbeiten, ſo ſteht es nun dem an ſich Erhabenen, der Gottheit ſelbſt, nicht mehr negativ gegenüber, noch weniger hat es ſich an die Stelle derſelben, als ſelbſt über Alles abſolut erhabenes Ich, wie die falſche Ironie meint, gedrängt, ſondern es iſt mit dem abſoluten Geiſte concret einig und in verſöhnter harmoniſcher Seligkeit. Der wahre Humor kann nur mit der wahren Religion des Geiſtes und einem auf das Princip der weiſen Liebe gegründeten Ethos eintreten, er iſt noch nicht möglich, ſo lange die Religion noch naturaliſtiſch pantheiſtiſch, das Ethos nur noch eine geſetzliche Rechtsmoralität iſt. Daher der echte göttliche Humor auch die ſpäteſte, noch immer vielfach verkannte Erſcheinung in der äſthetiſchen Bildung des Menſchengeſchlechts iſt und noch immer bald mit der Komik, bald mit der Ironie verwechſelt wird [1]).

§. 27.

Dieſe ſyſtematiſche Darſtellung des Inhalts der äſthetiſchen Idee, der ſie aufs Beſtimmteſte von der ethiſchen und religiöſen unterſcheiden läßt, tritt aber erſt am Ende des Bildungsproceſſes hervor, und die phänomenologiſch-geſchichtliche Entwickelung iſt demnach von dieſer ſyſtematiſchen zu unterſcheiden. Als die erſte und relativ niedere Idee kann ſie hiſtoriſch zuerſt allein, d. h. der Proceß der Ideen kann zuerſt überhaupt in äſthetiſcher Form auftreten. Es iſt da eine Unangemeſſenheit der Form, die eigent-

1) Wiſſenſchaftslehre S. 392 fg.

lich nur der ſchönen Kunſt eignet, zu dem latenten tieferen Inhalt vorhanden, die zum Widerſpruch wird, aber darum nicht nothwendig ein reineres Ethos und eine reinere Religion ausgebirt, ſondern ebenſo leicht auch mit dieſen zugleich verdirbt und untergeht. Ebenſo gelangt die äſthetiſche Idee, obſchon ſie in ihrer anfänglichen Adiakriſie um ſo machtvoller und inhaltsreicher auftritt, je weniger ſie ihre Elemente in ſich zur Ordnung gebracht, dennoch nicht zu ihrer Vollendung, Freiheit und Selbſtändigkeit für ſich, ſo lange das Ethiſche und Religiöſe ſich noch nicht ausgeſchieden, und das Kunſtgebiet freigebend hinter ſich zurückgelaſſen haben. Denn unmittelbar mit jenen fremdartigen Zwecken verſchmolzen, kann die Kunſt nicht ihre eigne Organiſation frei nach allen Seiten entfalten, nicht rein ihrem eignen Zweck dienen; z. B. bei den Hellenen, deren Cultus nur Kunſtmythologie ohne eigentliche Lehre, und deren Ethos nur Kalokagathie blieb; daher auch bei Platon, wo man ſie zumeiſt ſuchen ſollte, noch keine Aeſthetik als ſolche, ſpecifiſch von Ethik und Metaphyſik verſchieden, anzutreffen iſt [1]).

---

1) Dieſe Identification der Kunſt und Sitte iſt nicht blos für dieſe, ſondern auch für jene nachtheilig; denn ſobald von dem Kunſtwerk eine unmittelbar ethiſche Wirkung gefordert wird, müſſen ſolche Werke und Künſtler, die dies nicht leiſten, wie die meiſten antiken Dichterwerke dem Platonismus, für ſchädlich und verwerflich gelten; dergleichen Lebensweiſen wie die des Schauſpielers oder profanen Liederdichters werden, wie im Mittelalter, für nicht ſittlich erachtet und die freien Künſte überhaupt, ſo weit ſie nicht in den Dienſt der Kirche treten, gelten höchſtens für erlaubte Nebenbeſchäftigung. Rothe III. S. 291 fg. Oder aber das Ganze nimmt die entgegengeſetzte Wendung, das äſthetiſche Intereſſe bleibt kraft der Schönheitsidee das dominirende und überwältigt das ethiſche dergeſtalt, daß das Ethiſche zuletzt wieder unter den Geſichtspunkt des Schönen gebracht und der Kunſt untergeordnet, die Ethik zwiſchen Religion und Kunſt geſtellt wird, wie z. Th. bei Schleiermacher die letztere als ſynthetiſcher Zweck erſcheint, und noch bei Wirth II. S. 542 ſich das Liebhabertheater an den Schluß des ethiſchen Proceſſes drängt.

Uns ist das Schöne und der Kunstgenuß überhaupt heuzutage etwas Profanes, wir dulden nicht, daß der Kunst, z. B. dem Drama, moralische Zwecke vorgeschrieben werden [1]), begnügen uns aber auch anderseits nicht mit einer Moral, die blos eine äußerlich schöne Erscheinung, eine Eudämonie und Eurythmie des Lebens zum Zweck hätte; noch weniger beschränken wir die Kunst auf den Tempeldienst, und den Gottesdienst auf das darzustellende Schönheitsprincip. Wir verlangen nur, daß die schönen Künste nichts Unsittliches und Irreligiöses zum Zweck ihrer Darstellung machen und fördern, aber wir fordern nicht positiv, daß sie der Religion und Sittlichkeit ausschließlich zum Darstellungsmittel dienen sollen; wir lassen einen eigenthümlichen Selbstzweck der Kunst gelten, der seinen Werth nicht erst aus ethischen und religiösen Gründen zu documentiren braucht. Diese Trennung der schönen Kunst von den verwandten höhern Ideen *scheint* sie zu *depotenziren*, von der Heiligkeit, die sie im Alterthum hatte, ins Gebiet des profanen Lebens herabzusetzen, und dies wird oft als Verkommen und Verblühen ihres Wesens beklagt. Aber mit Unrecht. Sie ist dadurch, daß sie nunmehr ihren eignen Cultus hat, erst wahrhaft frei geworden, und nur die Engherzigkeit mittelalterlicher Ansichten, welche das eudämonische Leben überhaupt von dem Ideal ausschließt, oder ein ganz unbegabter Utilismus kann darum ihren Werth verkennen. Die Wiederaufnahme des profanen Lebens in die Totalität der absoluten Idee, das Verarbeiten des Schönen der antiken Welt in den christlichen Geist, wie es seit dem sogenannten Wiedererwachen der Künste und Wissenschaften begann, ist die Aufhebung dieser Ausschließung, aber dieses Aneignen darf nicht ein Zurücktreten auf den antiken Standpunkt, sondern es soll die concrete Zusammenfassung der

1) C. Schwarz Wesen der Religion S. 38. 118.

frei entwickelten Sphären zum erfüllten Totalorganismus werden.

Der Rückschritt auf den antiken Standpunkt ist in der Philosophie eine Erscheinung der jüngsten Zeit, obgleich sie in Praxi schon längst da war; es lassen sich unter den neuesten mehrere Religionsphilosophien und Ethiken aufzeigen, die zwar nicht antike Systeme, wie im sechzehnten Jahrhundert, geradezu repristiniren, aber theils ausdrücklich, theils, wenn sie kritisch analysirt werden, in ihren Consequenzen nichts anders darbieten, als eine im ästhetisch Schönen culminirende Weltansicht und Praxis. Dies wird unvermeidlich erfolgen, sobald man sich dialectisch in die antike Kategorie der Identität versetzt, Alles als Erscheinung der substantiellen Wesenheit betrachtet, diese Wesenheit selbst aber nicht als freien Geist, und die Offenbarung nicht als freie That in modaler Weise, sondern als einen naturnothwendigen Werdeproceß des Besondern aus dem abstract Allgemeinen.

Genaue Abgrenzungen der Aesthetik von der Ethik aus früherer Zeit sind kaum vorhanden [1]), da die Aesthetik selbst eine verhältnißmäßig junge Wissenschaft ist. Was Schleiermachers Ansichten betrifft, so läßt er die Ethik nicht auf die Aesthetik, sondern nach antiker Eintheilungsweise unmittelbar auf die Physik folgen; dadurch geräth er auf denselben Weg, wie die zuvor erwähnten Hegelisirenden Identitätsphilosophen; das Ethische soll sich aus der Natur, die

1) Nach Aristoteles beruht der Unterschied der Ethik und der Kunst im Allgemeinen auf dem Unterschied des Handelns (πράττειν) vom Machen (ποιεῖν). Met. XI. 7. S. 225. Das Gemeinsame beider ist, daß das Subject Causalität ist, der Unterschied liegt im Zweck; bei dem Handeln ist es die Thätigkeit selbst (πρακτόν), wodurch sich der Wille und die Neigung des Handelnden offenbart (Met. VI. 1. S. 122); bei dem Machen dagegen liegt der Zweck in dem hervorgebrachten Werk, πολημα, z. B. bei der Schiffbaukunst in dem gezimmerten Fahrzeug. M. Mor. I. 35. cf. Diese I. S. 235 fg.

Natur aus der Substanz entwickeln, ob positiv aus einem in ihr latenten Begriff, oder nur negativ, nicht ohne sie, wird meist nicht deutlich unterschieden; und daher kommt es auch, daß bei Schleiermacher der ganze ethische Proceß zuletzt wieder in der schönen Kunst gipfelt, wobei freilich der Begriff der Kunst formell ins Unbestimmte ausgedehnt wird. In ähnlicher Weise ist auch bei Martensen [1]) das Wesen der Kunst sowohl als der Sittlichkeit die Freiheit der Persönlichkeit; der Unterschied liegt nur darin, daß jene das reine Ideal derselben in anschauender Phantasie, diese die empirische Unvollkommenheit ins Auge faßt; „das Gute, das Sittliche und selbst das Religiöse soll erst zum Schönen sich erheben." Eine objective Unterscheidung des Kunst- und Sittengebiets nach dem Gehalt der Ideen wird auf diesem Wege nicht gefunden, und Schleiermacher's Ethik erliegt der Gefahr eudämonistisch zu werden, was ihr von den Gegnern wenigstens der Consequenz nach mit Recht vorgeworfen wird [2]). Schleiermacher nennt die Ethik ausdrücklich eine Mitte, deren prius und Anfang sich in der Naturphilosophie verliert, ihr Ende in das unbekannte Gebiet des Glaubens [3]). „Kunst ist Beschäftigung des Subjects, welches von Bedürfnissen frei sich im Spiel seiner Kräfte selbst genug thut," also so viel als „darstellendes Handeln" im Unterschied vom wirksamen, d. i. theils „reinigenden, theils verbreitenden." Ueber das Spiel hinaus gäbe es demnach keine höheren objectiven Zwecke [4]). In der Kunst läßt auch Schelling alle freie Thä-

---

1) Grundriß des Syst. d. Moralphil. §. 96.

2) Hartenstein Grundbegriffe der eth. W. S. 114—127. Rothe theol. Eth. I, S. 277. II, S. 25—28.

3) Verm. Schrift. II, S. 474. Syst. der Sittenl. §. 290. §. 255. Christl. Sitte S. 493. 537. 540. 602. 675.

4) Aesthetik S. 101. 209. 215. 400. 638 fg. Beil. z. Chr. Sitte S. 17. §. 53.

tigkeit zuletzt gipfeln [1]). Herbart braucht zwar den Ausdruck Aeſthetik wie den des äſthetiſchen Urtheils in weiterem Sinne, als der gewöhnliche Sprachgebrauch geſtattet, und die Ethik wird in ſofern zu einem Theil der Aeſthetik in weiterer Bedeutung; der Aeſtetik im eigentlichen Sinne des Wortes iſt ſie aber beigeordnet, und der Unterſchied wird hinreichend objectiv beſtimmt; denn der Gegenſtand iſt in der Aeſthetik ein ſchöner oder häßlicher, in der Ethik aber das eigne Wollen des Subjects ſelbſt oder das eines andern Subjects. Vergl. oben §. 9.

b. Verhältniß zur ſpeculativen Theologie.

§. 28.

Auch zur ſpeculativen Theologie iſt die Ethik, wie die Geſchichte der Philoſophie, beſonders der neueren und neueſten lehrt, in ein unrichtiges Verhältniß gebracht worden, und zwar auf doppelte Weiſe, entweder in einen dualiſtiſch-negativen Gegenſatz, oder ſie ſind ſchlechthin identificirt worden. Jener muß nothwendig, wie ſich zeigen wird, in dieſe ſchlechte Identität umſchlagen. Hören wir auf die modernſten Wortführer, ſo heißt es: Religion iſt jetzt ſchlechthin nur Ethos; was dem Menſchen ſein höchſtes Gut iſt, das iſt in Wahrheit ſein Gott, iſt Gegenſtand ſeiner höchſten Verehrung und tiefſtes Princip ſeiner Gedanken- und Willensbewegung; nun iſt es klar geworden, daß dies die menſchliche Freiheit und Perſönlichkeit iſt; alſo iſt der Menſch ſich ſelbſt Gott, und die wahre völlig offenbare Religion iſt demnach die Ethik des abſoluten Humanismus. — Es leuchtet ein, daß hier von der menſchlichen Freiheit und Perſönlichkeit kein anderer Begriff vorſchwebt, als der, wel-

1) Phil. u. Rel. Tüb. 1804. Ueber das Verhältniß der Naturphil. zur Philoſophie überhaupt im krit. Journal 1802 (abgedruckt in Hegel's W. Bd. 1).

cher sich ergibt, wenn das Absolute als die in der Welt waltende Nothwendigkeit der continuirlichen Evolution, oder als das Gesetz gedacht wird, nach welchem die Natur im Menschen zum Bewußtsein dieses Gesetzes, das Absolute folglich zu sich selbst kommt. Diese in mannichfachen Wendungen vorgebrachte continuirliche „Menschwerdung Gottes" oder „Vergottung des Menschen" ist der sogenannte Anthropologismus, und dieser bedarf keines Gottes außer der Natur und dem Menschen selbst; er zeigt vielmehr von seinem Standpunkte aus, daß die Vorstellung einer von dem Menschen verschiedenen Gottheit nichts anderes ist, als der bloße Reflex des menschlichen Selbstbewußtseins, den es in sich selbst trägt aber unbefugter Weise aus sich hinaus projicirt und hypostasirt. Er beruht also auf derselben naturalistisch-pantheistischen Evolutionstheorie, welche die unterste Naturbasis zur positiven Potenz des Geistes macht, und diesen vermittelst einer negativ dialectischen Methode aus jener hervorgehen läßt, einer Methode, deren treibendes Motiv aber genau betrachtet der sich seiner schon bewußte Menschengeist ist, folglich eigentlich die phänomenologische oder psychologische Methode, welche jedoch den Menschengeist nicht in höchster Potenz, sondern nur auf der Stufe der Rechtspersönlichkeit oder der transitorischen erfaßt, auf welcher er sich allerdings nur als der zu sich selbst kommende Typus der Gattung erscheint, die in endlichen Individuen sich verwirklicht. Dieser Begriff von der menschlichen Persönlichkeit subjectiv steht mit dem Begriff von dem Absoluten objectiv in dialectischer Verbindung; hat das menschliche Subject nur jenen Begriff von sich selbst, so kann es auch keinen andern von der Gottheit haben, und hat es keinen andern von der Gottheit, so kann es auch keinen andern von seiner eigenen Persönlichkeit und Bestimmung haben. Das Absolute steht dann gar nicht für sich als geistige Persönlichkeit und als freies Princip im Anfange des Processes, sondern es bleibt demselben unmittelbar immanent, ist selbst die Gattungssubstanz, oder es verflüchtigt

ſich zu dem unperſönlichen Geſetz, der nothwendigen Art und Weiſe der Evolution, die ohne die ſich evolvirende Subſtanz (natura naturans und naturata) gar nicht gedacht werden kann, wie Form nicht ohne Inhalt.

Dies iſt nun aber eben nichts anders als der zur völligen logiſchen Klarheit gebrachte Standpunkt des Geſetzes oder der Rechtsperſönlichkeit, und jedwede Ethik, welche von dieſem Princip ausgeht, muß dieſer logiſch-wiſſenſchaftlichen Conſequenz ſich zuletzt gefangen geben; umgekehrt iſt ſie aber auch der Beweis, daß dieſer neueſte Anthropologismus ſelbſt auf keiner höheren Stufe ſteht, als der ſtoiſch-kantiſche Dualismus. Dieſe modernen Anthropologen thun ſich viel darauf zu gute, der Ethik und Theologie den natürlichen Inhalt wiedergegeben zu haben, den Kant von ihr ausgeſchloſſen hatte; auf den Inhalt dringend, ſind ſie darum Naturaliſten und Eudämoniſten geworden. Kant ſtützte die Theologie lediglich auf Moral, ihm zufolge gab es keine andere als Moraltheologie[1]). Nicht darin lag das Falſche, daß er die religiöſen Ueberzeugungen überhaupt auf das ethiſche Princip ſtützte, ſondern in dem Begriffsinhalt, den er dieſem Princip gab, das er nur als Rechtsperſönlichkeit, formale ſubjective Freiheit und Geſetz auffaßte. Aus der ganzen bisherigen Erörterung geht hervor, daß ſich keine beſtimmte Grenze zwiſchen Ethik und ſpeculativer Theologie ziehen läßt, wenn dies geſchieht, denn das Abſolute iſt dann das Geſetz oder die Weltordnung, dieſe, ſofern ſie vom Subject anerkannt wird, die Theologie, und ſofern ſie gewollt und practiſch befolgt wird, die Moralität; Geſetz aber iſt nur abſtracte Form, der Inhalt iſt der natürliche, und ſo führt dieſe Weltanſicht unausbleiblich auf Naturalismus

1) Sie machte die Religion zum Mittel für die menſchliche Tugend und Glückſeligkeit. Vergl. Schleiermacher Theol. Stud. §. 223. Chriſtl. Sitte S. 3. 12. 18. Thomſen über Schleiermacher S. 80. Drobiſch Religionsphil. S. 284.

oder Deismus in der Theologie und auf Eudämonismus in der Ethik zurück. Daher das Widerstreben der Theologen, die Theologie auf Moral zu begründen. Dagegen aber leuchtet auch ebenso klar ein, daß sich dieser Uebelstand sofort aufhebt, wenn die absolute Persönlichkeit objectiv als Princip und dieselbe subjectiv nachbildlich im Menschen als Zweck, die positive Freiheit der Liebe als religiös-ethische Vermittlung gesetzt wird; dieses potenzirte oder völlig entwickelte ethische Princip verstattet nicht nur, sondern fordert, daß die beiden Gebiete des Göttlichen und Menschlichen bestimmt unterschieden werden, ohne daß sie deshalb principiell dualistisch aus einander fallen, wie oben (§. 20) dargethan worden ist. Ist dies aber der Fall, dann kann auch die Vermittelung, die Religion sowohl als der Freiheitsproceß, nicht mehr als allgemeine Menschwerdung Gottes oder sogenannte continuirliche Theogonie, d. i. sich in dem Menschengeschlecht verwirklichende Gattungsidee, sondern sie muß seiten Gottes als freie Schöpfung und Offenbarung, seiten des Menschen als appercipirende Vernunft und selbstmitthätige Befreiung erkannt werden. Der Progreß der Sittlichkeit führt bis zu dem Punkte hin, wo die Idee der absoluten Wahrheit zur Wirklichkeit wird, d. h. bis zum Reich des heiligen Gottesgeistes, aber dieses selbst gehört nicht mehr in die Ethik; das absolute Ethos, die positive Freiheit dauert nur im ewigen Leben fort, denn dieses ist die concrete Syntheſis des vollendet ethischen Processes mit dem absoluten göttlichen Princip, wie alles Höhere das Concretere, die Prämissen in sich Fassende ist. Wenn Neuere, wie namentlich Rothe [1]) nach J. G. Fich-

1) Der Zweck des Sittlichkeitsprocesses ist „die Herrschaft des Geistes über die Natur" oder die „geistige Durchdringung der Natur" „die Vollendung der irdischen Schöpfung" und „die Umarbeitung der irdischen Welt aus einer materiellen zu einer geistigen.' Der Willenszweck Gottes besteht darin, daß die Welt, die er unmittelbar nur real-materiell setzen konnte, vergeistigt werde, denn nur in einer geistigen Welt

te's und Schleiermacher's Vorgang die Verklärung der Natur zum Geist selbst als den letzten Act der Ethik darstellen, so liegt dem vonhausaus ein Idealismus oder Monismus zu Grunde, und die ganze Darstellung erhebt sich niemals gründlich über die einer Selbstevolution Gottes in der Welt und Menschheit, wenn diese Erhebung auch noch so sehr angestrebt und versichert wird; weder die Theologie kommt zu ihrem Rechte, noch die Ethik über den Determinismus hinaus.

c. Definition der Ethik.

§. 29.

Die Ethik ist nach §. 1 eine gemischte Wissenschaft; der geschichtlich gewordene Zustand ist nicht blos als möglicher, sondern als wirklicher in sie aufzunehmen, als Thatsache der Erfahrung und als Resultat einer geschichtlich-psychologischen Entwickelung, welche nicht die geradeaus zum Ziel führende, sondern eine vielfach abnorme ist. Diese ist mit der idealen Entwickelungsnorm kritisch zu verbinden, und damit der Ethik zugleich die Aufgabe eines reinigenden Processes des empirischen Bestandtheils durch den idealen, nämlich durch das Vorbild der normalen Entwickelung, gestellt, an welcher die abnorme kritisirt wird; denn nicht das Ideal der sittlichen Vollendung, wie Gott es von Anfang an sah und wollte, ist im Menschen vom Anfang an wirklich, kann es nicht sein, und eine solche Unmittelbarkeit des Daseins ist auch gar nicht in der göttlichen Idee als Forderung enthalten, sondern das sein Sollende ist nur die normale Fortbewegung zum Ziele (§. 10). Die Unsittlichkeit oder das Böse liegt nicht darin, daß der Mensch nicht gleich so ist, wie Gott will, daß er *werden* soll, sondern darin,

---

kann er frei herrschen, der Mensch ist daher das Organ Gottes, wodurch er diesen Vergeistigungsproceß vollziehen läßt, und diese Aufgabe ist für den Menschen die sittliche." Theol. Ethik 1. S. 212 fg.

daß er nicht ſo wird, den Fortſchritt der Entwickelung vereitelt und ihm ſogar poſitiv widerſtrebt [1]). Die ſittliche Beſtimmung des Menſchen und das ethiſche Ideal als ſolches iſt demnach ein Ideal des Fortſchreitens zum Ziel, von dem Ideal des finalen Gewordenſeins, der abſoluten Seligkeit in der Heiligkeit als einem über den ethiſchen Proceß hinausliegenden abſoluten Endzweck zu unterſcheiden, gleichwie die ethiſche Idee von der Idee der abſoluten Wahrheit unterſchieden iſt. Das ethiſche Gebiet iſt, wie geſagt, ein mittleres zunächſt zwiſchen dieſem abſoluten Ideal und der Schönheitsidee; ſein Zweck iſt die Entwickelung der Perſönlichkeit, und zwar durch ſelbſtthätige Mitwirkung der creatürlichen Perſon an dieſem Befreiungswerke, das unter Vorausſetzung der göttlichen Weisheit auf die menſchliche, gottebenbildliche Weisheit als ihr Ideal gerichtet iſt; und ſo kann man, dies Alles ins Kurze zuſammenfaſſend, definiren: Die Ethik iſt die Wiſſenſchaft von der ſittlichen Entwickelung des Menſchen, wie dieſelbe der Idee nach vor ſich gehen ſoll; oder von der Art und Weiſe, wie der Menſch ſeine Beſtimmung, die vollendete Freiheit, welche die poſitive oder die Weisheit iſt, erreichen kann und ſoll unter Vorausſetzung der abſoluten weltbeherrſchenden Weisheit Gottes und im Hinblick auf das Ziel vollendeter Heiligkeit und Seligkeit.

Der Freiheitsbegriff iſt der ſpecifiſche Selbſtzweck der Ethik, d. h. in verſchiedenem Sinn Princip, Mittel und Zweck; Princip iſt die Freiheit, ſofern der ethiſche Proceß überhaupt nicht eher beginnt, als mit dem Bewußtſein, dem eigentlich ſo zu nennenden Willen, und ſich dadurch von

1) Ueber die normale Entwickelung „deren Anfangspunkt ſelbſt der Idee angemeſſen iſt, wiewol er überſchritten werden muß, die alſo nicht Fortſchritt vom Böſen zum Guten, ſondern vom Guten zum Beſſern iſt," vergl. Jul. Müller v. d. Sünde 1. S. 55. 60. (2. Aufl.)

allen ihm vorangehenden und zu Grunde liegenden natürlichen Lebensprocessen unterscheidet, in welchen zwar auch Weisheit waltet, aber nicht die unsrige. Die Weisheit und Unweisheit der Erzeuger können zwar auch Einfluß auf das noch im Schooße der Natur liegende Keimgebilde haben, aber dann liegt das Ethische auf ihrer Seite, nicht auf der des Keimes. Mittel ist die Freiheit zu ihrer eignen Vollendung, sofern das Individuum sich selbstthätig und mit mehr oder weniger Welt- und Selbstbewußtsein dabei zu betheiligen hat, da die Befreiung weder ein passives Freigemachtwerden, noch ein simples natürliches Freiwerden, sondern ein progressives sich selbst Befreien ist. Und endlich Zweck ist die Freiheit, sofern es eben der normale, oder, wenn vorher abnorme, sich normalisirende Fortschritt zur freien Selbstbestimmung nach dem Ideal der Wahrheit, zur gottähnlichen Promethie der Weisheit ist, welche der freieste Wille und die ganz aus der Idee hervorgehende Freiheit ist.

Unter practischer Philosophie verstand man vornehmlich seit Wolff entweder die Sittenlehre selbst, oder im weiteren Sinne zugleich Aesthetik, Pädagogik, Lebensklugheitslehre, Politik und überhaupt jedwede Kunstanweisung oder Methodik, die von der theoretischen Philosophie aufgestellten Begriffe und Vorbilder ins Leben einzuführen. Theilt man die Philosophie nach Aristoteles überhaupt in theoretische und practische, so waltet die Ansicht ob, daß die letztere überhaupt dem Wissen nichts mehr hinzufüge, welches in der theoretischen schon vollendet sei, sondern nur in gewissen practischen Regeln oder Kunstlehren, die erkannte Wahrheit zu verwirklichen, bestehe. Die antike Dreitheilung in Dialectik, Physik und Ethik legt eigentlich die Physik zu Grunde, zieht aus derselben mittels der Psychologie auf empirischem Wege eine allgemeine Gesetzlehre, Dialektik oder Metaphysik ab, und wendet dieses vermeintlich vollständige System der Kategorien wiederum practisch auf das Leben an, ohne daß in und durch die Ethik ein

neuer Inhalt zur eigentlichen Wiſſenſchaft hinzukäme. Die phyſiſchen Kategorien, zum Bewußtſein gebracht, waren von den ethiſchen, die Phyſik von der Ethik nur formal, nicht material unterſchieden. Daher taucht auch in neuerer Zeit mit der Repriſtinirung dieſer antiken Eintheilung ſeit Schleiermacher zugleich auch der Naturalismus in der Ethik wieder auf, und das Ethiſche ſoll nur in einem bewußten Thun des Natürlichen, die Vernunft nur in dieſem ſubjectiven Bewußtſein der „objectiv-exiſtirenden Vernunft" beſtehen, ſo daß mit der menſchlichen Freiheit gar kein productives Princip neuer idealer Gebilde in die Welt kommt, das empiriſche Erkennen und die demſelben entſprechende Praxis ſich nur wie Ueberſetzung aus dem Grundtext und Rücküberſetzung in denſelben ausnehmen, und überhaupt gar kein Fortſchritt über das natürliche Leben hinaus zu einem höheren Ideal ſtattfinden zu können, ſondern ſich alles nur in einem auf- und abſteigenden Kreislauf zu drehen ſcheint, deſſen Höhepunkt die Gnoſis des Bewußtſeins iſt; eine Grundanſchauung, die ſich in Hegel's abſolutem Proceß des an ſich ſeienden, in ſein Andersſein übergehenden und ewig zu ſich zurückkehrenden Geiſtes zur vollkommenen Klarheit gebracht hat. Wie hiergegen ſchon Kant mit der Forderung einer eigenthümlichen „Metaphyſik der Sitten" angegangen, und dieſer Forderung durch eigenthümliche ethiſche Kategorien in der Wiſſenſchaftslehre zu genügen iſt, iſt oben (§. 6 und §. 9) gezeigt worden. Jede dieſer drei Wiſſenſchaften, die Aeſthetik, Ethik und die ſpeculative Theologie, kann zwar für ſich abgehandelt werden, aber ſie müſſen in ihrer ſyſtematiſchen Ausführung und Vollendung ſich gegenſeitig auf einander beziehen und einander vorausſetzen; ſie verlangen daher eine gemeinſchaftliche Grundwiſſenſchaft, in welcher der Zuſammenhang der Ideen und die Gliederung der Kategorien überſichtlich vorliegt, und dieſe Grundwiſſenſchaft iſt eben die allgemeine Wiſſenſchaftslehre, ohne welche jedwede beſondere ideal-empiriſche Wiſſenſchaft un-

gerechtfertigte Voraussetzungen zu machen genöthigt sein würde [1]).

---

1) Die hierher gehörenden Kategorien sind enthalten in meiner Wissenschaftslehre S. 386 fg. Gelegentlich sei hier bemerkt, daß dort der Begriff der Weisheit in der weiteren Bedeutung genommen, die Idee der Schönheit ihm subsumirt, und mit dieser das Princip der Eudämonie unmittelbar verbunden worden ist, so daß als vermittelnde ethische Ideen nur die des Rechts und des Guten unter besonderen Rubriken auftreten, was, als leicht zu Misverständnissen verleitend, nach Obigem zu verbessern ist.

Drittes Capitel.

Die menſchliche Freiheit.

---

1. Begriff der menſchlichen Freiheit im Allgemeinen.

§. 30.

Daß der Menſch frei ſei, wird entweder als Thatſache des Bewußtſeins unmittelbar vorausgeſetzt, oder es ſoll gegen die dawider erhobenen Zweifel bewieſen werden. Verbindet man beides, unmittelbare Selbſtgewißheit und Beweisführung, ſo kann der Beweis kein poſitiv apodictiſcher, aus allgemeinen Prämiſſen deducirender, ſondern nur ein negativer, die Einwürfe und Zweifel gegen jene unmittelbare Theſis widerlegender ſein. Gewöhnlich aber ſchlägt man den Weg der poſitiven Beweisführung ein, indem man aus dem abſtract Allgemeinen die Freiheit als das Beſondere, Concretere herleiten will, das Höhere aus dem Niederen, was nothwendig mißlingen muß, wie ſich ſpäter ergeben wird und ſchon aus dem allgemeinen Kanon einer richtigen Logik folgt. Wie man aber auch zu Werke gehe, immer wird neben der logiſchen Entwickelung des Begriffs, d. i. der Beſtimmung des Inhalts (essentia) der Freiheit, zugleich eine Anknüpfung an das unmittelbare im Selbſtbewußtſein zu ergreifende Daſein (existentia) des Freiheits-

princips oder der Beſtimmung des Menſchen ſtattfinden müſſen, wenn überhaupt ein *Beweis* geliefert werden ſoll. Denn dadurch unterſcheidet ſich der Beweis im eigentlichen Sinne des Wortes, d. i. der Exiſtentialbeweis, von dem wiſſenſchaftlichen oder dem bloßen *Schluß*, daß jener durch eine unmittelbare Selbſtergreifung der Thatſache im Bewußtſein an die Exiſtenz anknüpft, dieſer ſich nur in der Entwickelung des Inhalts dieſes Geſetzten bewegt (Wiſſenſchaftsl. S. 249 fg.). Muß alſo die Freiheit oder die Beſtimmung des menſchlichen Weſens von uns ſelbſt unmittelbar ergriffen werden, ſo fragt es ſich, ob ſie ihrem Princip oder ihrem Zweck nach zu ergreifen iſt; denn es zeigt ſich ſofort, daß „Beſtimmung des Menſchen" nichts anders bedeutet als völlig entwickelte oder realiſirte Freiheit, und Freiheit ein Princip iſt, welches durch ſich ſelbſt jene Beſtimmung erreichen, ſich ſelbſt realiſiren ſoll.

Was nun unmittelbar im Menſchen ſich ſelbſt ergreift, das iſt der *Wille*, denn der Wille iſt eben das *bewußte* Streben, d. h. das reflectirte, *für ſich* daſeiende, ſo daß die an ſich unbewußt wirkende Realität des Triebes (die Spontaneität) als Subject-object ſich ſelbſt erſcheint und alſo ſich ſelber Zeugniß gibt von ihrer Exiſtenz. Der Wille iſt ſich ſtets unmittelbar ſelbſt gewiß, ſofern er eben der ſich wiſſende Trieb iſt, und kein Trieb Wille genannt werden kann, der ſich ſeiner nicht bewußt wäre [1]). Mit die-

1) Rothe theol. Eth. 1. S. 167: „Als bewußt iſt die Thätigkeit die wollende Thätigkeit, d. i. eben der Wille; das Wollen iſt weſentlich das bewußte, das wiſſende Setzen. Wer ſo ſetzt, daß er ſich deſſen bewußt iſt, daß er ſetzt und was er ſetzt, wer in bewußter Weiſe ihm Bewußtes ſetzt, der will." Die gewöhnliche Definition ſagt daſſelbe: *Wille iſt die Selbſtbeſtimmung eines intelligenten Weſens zu einer Wirkung.* Vergl. Hartenſtein Grundl. d. Eth. S. 29. Drobiſch Pſychologie S. 246. Schwarz Weſen der Relig. I. S. 109: „Der Wille im prägnanten ſittlichen Sinne iſt Reflexion in ſich, der nicht mit ſeinem Thun unmittelbar zuſammenfällt, ſondern ſich davon unterſcheidet und in dieſer Unterſchiedenheit ſich darauf richtet. Wenn

ſer Form des Triebes, nämlich dem Bewußtſein, iſt aber auch zugleich das Weſen des natürlichen Triebes potenzirt, und zugleich ſein Inhalt erweitert und bereichert. Ein bewußter Trieb trägt die doppelte Möglichkeit in ſich, ſich in ſich zurückzuhalten, und auch nach außen auf Anderes zu wirken; der Wille kann ſich ſelbſt zum Gegenſtande ſeiner innern Anſchauung, Selbſtprüfung, Ueberlegung u. ſ. w. machen, bevor er in Thätigkeit übergeht, der blinde Trieb nicht; dieſer beſteht ſelbſt unmittelbar nur im Wirken, er iſt etwas ſchlechthin Reales, nicht, wie der Wille ein Realideelles. Und was den Inhalt anlangt, ſo bleibt er nicht bei den einzelnen particularen Reizen und Reactionen des natürlichen Triebes ſtehen, ſondern indem der Geiſt in Begriffen und Ideen einen viel weiteren und höheren Inhalt zuſammenfaßt, wird dieſer zu Motiven, die an und für ſich gar nicht in dem natürlichen Lebenstriebe liegen.

Bedarf der Wille und in dieſem Sinne freie Wille keines Beweiſes ſeiner Exiſtenz, ſondern nur eines Aufweiſes, daß er da iſt, ein ſich ſich ſelber Zeigen im Bewußtſein, ſo iſt dagegen der Inhalt des menſchlichen Willens einer deſto tieferen Entwickelung fähig. Der freie Wille, oder wie man kurz ſagt: die Freiheit, iſt ein Selbſtzweck, ein ſich aus ſich, durch ſich zu eigner Vollendung entwickelndes Princip. Es fragt ſich aber, ob dieſes „Durch ſich" durch ſich allein oder mit Hülfe und unter Bedingung von Anderem, alſo wechſelwirkend, geſchehen könne, mithin nach der Art und Weiſe der Entwickelung. Indem nämlich der Trieb an ſich ein der Lebenskategorie angehöriges reales Moment des Willens iſt, ſteht er mit der objectiven Realität der Natur in Wechſelwirkung, und der Modus ſeiner Entwickelung iſt ein bedingter, bedingt durch

---

dieſe über dem Thun ſchwebende Reflexion des Willens in ſich, in der das ganze Geheimniß der Freiheit ruht, die Form des Willens iſt, iſt ſein Inhalt kein anderer als der des Geiſtes; denn er iſt ja nichts anders als der ſich ſetzende, der zweckthätige Geiſt."

gegebene, von ihm unabhängige Voraussetzungen. Die vorangehende allgemeine Weltanschauung (§. 17) zeigte, daß die menschliche Persönlichkeit in dialectischem Verhältniß steht mit der absoluten Persönlichkeit Gottes, und daß, wenn dieses Urprincip zunächst die materielle Welt schöpferisch von sich ausgehen ließ, um durch dieses Medium hindurch auf der andern Seite die menschliche Persönlichkeit als gottebenbildliche hervorgehen zu lassen, in diesem Proceß die menschliche Freiheit als das Letzte hervortritt. Wenn also der Mensch, indem er sich seiner bewußt wird, zunächst auf die Natur als seinen mütterlichen Schoos hinblickt, und erst im vollendeten Selbstbewußtsein weiter zurück auf den ersten Urheber der Natur zurückgeht, so wird er sich zuerst als ein Kind der Natur, zuletzt als ein Kind Gottes begreifen, und mit diesem fortschreitenden Bewußtsein zugleich auch ein immer richtigeres Weltbewußtsein, ethisches Selbstbewußtsein und religiöses Gottesbewußtsein erringen. Dieser Zusammenhang muß vorausgesetzt und immerfort im Auge behalten werden, wenn die menschliche Freiheit nicht blos nach der ersten Gestalt, in der sie erfahrungsmäßig auftritt, sondern nach der unendlichen Würde der Persönlichkeit begriffen werden soll, die als Zweckbestimmung in jenem Anfange liegt, aber sich dem Menschen selbst erst zuletzt, wenn vollkommen entwickelt, in ihrer Wahrheit offenbart.

Wille und Freiheit sind in sofern identisch, als der völlig entwickelte Wille eben der völlig freie, seine Eigenschaft die Freiheit ist; nur logisch lassen sich diese Momente in dem Begriff der Persönlichkeit, welche die Synthesis beider ist, unterscheiden, und dann verhält sich das Willensmoment als das principielle zugleich und reale (wiewol niemals vom ideellen zu trennende), der Freiheitsproceß als das Moment der Vermittelung und vorzugsweis ideelle, sofern die Entwickelung gerade vermöge des fortschreitenden Bewußtseins erzielt wird; und endlich die volle und ganze Persönlichkeit als der Zweck. Ohne die Dialectik dieser

drei Momente zu zerreißen, wird es doch des reichen und sich in sich wieder mehrfach abstufenden Inhalts wegen zweckmäßig sein, diese drei Begriffe nach einander besonders abzuhandeln.

2. Die Inhaltsmomente der menschlichen Persönlichkeit.

a. Der Wille.

§. 31.

Der menschliche Wille muß dem Vorigen zufolge, bevor er als Wille existirt, seiner Grundlage nach als natürlicher Trieb vorhanden sein; aber man irrt, wenn man den Inhalt des bewußten und nun erst eigentlich so zu nennenden Willens für ganz und gar denselben hält, welcher der Inhalt der Lebenstriebe ist, so daß der Wille sich vom Triebe nur formell durch das Bewußtsein, aber nicht materiell unterschiede [1]). Der Unterschied ist vielmehr auch ein inhaltlicher oder wird es in dem Augenblicke, wo der Trieb zum Willen wird. Der sich entwickelnde Wille faßt zwar auch jenen natürlichen Inhalt des Triebes in sich und bewahrt ihn, aber er bleibt nicht dabei stehen; vielmehr tritt schon vermöge dieser veränderten Form, des Bewußtwerdens, dieses selbst als ein höherer Zweckbegriff ein; das successive Erhöhen des Selbstbewußtseins und die Selbstbehauptung dieses subjectiven ideellen Selbstes ist der neue Inhalt und Zweck, der sich sogar mit Verleugnung der natürlichen Lebensgüter hervordrängt und von den Ethikern den natürlichen oft contradictorisch entgegengesetzt worden ist. In Wahrheit aber sollen diese nicht negirt sondern nur zum Mittel für die höhere und höchste sittliche Bestimmung

1) So sagt z. B. Schleiermacher: „Freiheit ist nur die überall heraustretende und anzuerkennende Identität der höhern und niedern Natur im Menschen.“ Christl. Sitte S. 9.

herabgeſetzt werden. Der primitive bewußtloſe Naturtrieb wird zwar Spontaneität, wohl auch katachreſtiſch „der Wille in der Natur," der „an ſich ſeiende Geiſt" u. ſ. w. genannt, und dieſe Spontaneität als das eigentliche Willensprincip oder als der Punkt des innerſten Selbſt betrachtet. Allein die Spontaneität iſt niemals ganz frei und wirkt nicht rein urſprünglich aus ſich motu proprio, ſondern nur auf Reize; ſie gehört in die Kategorie der Kraft, iſt nichts anders als was mit einem andern Worte auch Irritabilität genannt und von ihrer paſſiven Seite als Receptivität begriffen wird; wo Spontaneität und Receptivität zuſammenwirken, erſcheint die phyſiſche Lebendigkeit, die nach außen Productivität, nach innen Senſibilität wird, aber immer nur ein Glied der Wechſelwirkung iſt; auch die Senſation iſt nicht ein Effect der Spontaneität allein, ſondern beider Factoren, gleichwie die Productivität nach außen in Erſcheinungen hervortritt, die nur von jenen beiden Coefficienten zugleich und deren Wechſelwirken abzuleiten ſind.

Iſt der Wille nicht mit dieſer unmittelbaren Lebensthätigkeit zu identificiren, ſo iſt er es anderſeits ebenſowenig mit der Intelligenz. Der bekannte Satz Spinoza's: voluntas et intellectus sunt unum idemque iſt unrichtig, ja er hebt ſtreng genommen ſogar die Möglichkeit der Freiheit und der Ethik auf (§. 9). Die Intelligenz iſt nur die eine zum unmittelbaren Triebe hinzutretende oder zunächſt aus ihm ſich entwickelnde Seite, die für ſich allein ebenſowenig den ganzen Willen ausmacht, wie der Trieb ohne jene Wille iſt. In der pſychologiſchen Entwickelung des Menſchen geht der blinde Lebenstrieb allerdings dem Willen und Bewußtſein voran; das erſte Stadium der Entwickelung des intelligenten Moments iſt die bloße Reflexion, das ſich ſelbſt Innewerden der beſtimmten Triebe und deren Empfindungen im Gemeingefühl, das ſinnliche Bewußtſein folgt daraus und wird durch objective Wahrnehmungen, der Wille durch daraus gebildete Erinnerungsvorſtellungen beſtimmt. Iſt nun dann im Selbſtbewußt-

ſein das ideelle und reelle Moment einmal unterſchieden, ſo ſteht es auch dem Willen frei, nicht zu wollen, d. h. ſich des Handelns zu enthalten und lediglich auf das ideelle Moment des Denkens zu reflectiren; in ſofern iſt auch dieſe Selbſtbeſtimmung, die Richtung auf die Subjectivität, eine gewollte; es kann Denken geben ohne Willensbewegung, obgleich es niemals Wollen geben kann ohne Denken; der vollkommene Wille aber wird der ſein, welcher, von dem ideellen Momente des Denkens beſtimmt, zu Handlungen, d. i. zur Realiſation der gedachten Zwecke (Zweckbegriffe) objectiv außer ſich, alſo zu objectiver Wahrheit fortgeht [1]).

Bevor wir jedoch dieſe innere Entwickelung der Freiheit des Willens ſelbſt weiter verfolgen, muß erſt noch der Wille ſelbſt rückſichtlich des realen, ihm eigenthümlichen Momentes näher ins Auge gefaßt werden. Wir verweiſen auf die Wiſſenſchaftslehre (S. 219 fg.) und heben, mit Bezug auf den metaphyſiſchen Zuſammenhang des Ganzen, hier nur lemmatiſch Folgendes hervor. Das ſich Herausbilden der ideellen Functionen des menſchlichen Geiſtes aus dem materiellen Organismus und das Zuſichkommen derſelben im Gemeingefühl und weiter im ſinnlichen Bewußtſein u. ſ. f. weiſt an und für ſich ſelbſt ſchon auf eine gewiſſe Verwandtſchaft des Geiſtigen und Leiblichen hin, vermöge welcher dieſe Momente nicht principiell dualiſtiſch nur zu einander kommen und ſich durchdringen, ſondern urſprünglich vereint ſind, ohne doch Eins in abſtracter Bedeutung zu ſein [2]). Es iſt, wie die Wiſſenſchaftslehre in ihrem metaphyſiſchen Theile zeigt, eine rein ideelle Denkthätigkeit und eine real-körperliche Seite in dieſem Ganzen zu unterſcheiden, weil die Perſon ſelbſt dieſe beiden Seiten in ſich unterſcheidet; beiden liegt auf gleiche Weiſe ein gemeinſchaftliches ſeeliſches Weſen zu Grunde, welches auch die

1) Wirth Syſt. der ſpec. Ethik. I. S. 58.

2) C. Schwarz Weſen der Religion. 1. S. 112.

reine Materie, materia prima, genannt werden kann, gewöhnlich aber als Subſtanz für das Princip genommen wird, welches, obwol an ſich weder actuelles Denken noch reales Wirken (Sein), ſondern beſtimmungslos, doch die producirende Kraft beider, der ideellen und reellen Wirklichkeit ſei. Obſchon wir nun ein ſolches ſubſtantielles Medium anzunehmen genöthigt ſind, ſo müſſen wir doch demſelben jene Potentialität durchaus abſprechen; wir können es nicht als das Abſolute in dem Sinn betrachten, daß es uranfänglich allein vorhanden, der Urgrund der Geiſt- und Naturwelt geweſen und fortwährend noch ſei; denn wir finden in einem ſolchen an und für ſich unbeſtimmten Weſen keinen zureichenden Grund desjenigen, was jener Anſicht zufolge aus ihm hervorgehen ſoll. Vielmehr zwingen uns wiſſenſchaftlich nothwendige Gründe, einen intelligenten und vollendeten vollkommenen Urgeiſt als das abſolute und ewige Princip an die Spitze zu ſtellen. In der creatürlichen Welt und näher in dem Menſchengeſchlechte tritt ebenſowenig, wie die Erfahrung übereinſtimmend mit der Logik lehrt, der Menſch oder das Thier oder die Pflanze unmittelbar aus einer ſolchen ätheriſchen Gemeinſubſtanz hervor, die ſich überhaupt nirgends unſeren Sinnen zeigt; ſondern überall wird der Keim zu jungen Organismen von ſchon ausgebildeten gleichartigen Organismen derſelben Gattung in ihrem Innern und durch ſie ſelbſt gelegt. Dieſe Keime werden von den bereits gereiften Organismen bis auf einen gewiſſen Punkt ausgebildet, bevor ſie abgeſtoßen und der eignen Fortentwickelung in der aura vitalis überlaſſen werden; und ſelbſt nach der Geburt hängt alles Leben noch von der Wechſelwirkung mit den gegebenen Bedingungen im allgemeinen Mutterſchooſe der Natur ab. Jedwedes Lebendige wird alſo urſprünglich von Anderem, ihm Gleichem, erzeugt, bevor es ſich ſelbſt weiter bringt und ſelbſt wieder Anderes erzeugt. Demnach kann weder von einem primitiven Entſtehen der Welt aus jener Subſtanz, noch von einer jetzt noch fortdauernden Erzeugung dieſer Art (generatio aequi-

voca) die Rede ſein. Iſt aber einmal die leiblich-lebendige Organiſation eines Individuums in allen ihren weſentlichen Theilen fertig geworden, ſo wird es dann auch nicht mehr unbegreiflich ſein, wie unter dem fortdauernden Einfluß der Natur, der eignen Gattung und des Urgeiſtes mittelbar durch dieſe, das in keiner Weiſe iſolirte, ſondern von allen Seiten im univerſellen Lebensſtrome webende Individuum ſich mehr und mehr zu eigner Selbſtändigkeit herausbilden und zuletzt in ſich ſein Selbſt, d. i. ſein denkendes Ich als frei beſtimmendes Princip finden kann. Dieſe Entwickelung beruht, wie früher erwähnt, auf der ſucceſſiven Umſtellung der Momente; zuerſt iſt es das Andere, die ſchon vorhandene Welt, von der die beſtimmende Cauſalität ausgeht, und das ſubjectiv ideelle Moment des werdenden Individuums iſt der Zweck, der realiſirt werden ſoll; ſodann tritt ein langer Proceß der Wechſelwirkung — die ganze empiriſche Verſtandesbildung ein; und zuletzt hat das ideelle Princip ſich im Individuum ſelbſt zum beſtimmenden Princip erhoben, das alles Andere, von dem es früher beſtimmt wurde, nunmehr aus ſich beſtimmt.

§. 32.

Iſt ſomit dieſer ganze Proceß ein ideell-reeller, ein von der Subjectivität auf die Objectivität hinauswirkender und umgekehrt, ſo muß es auch ein Mittelglied geben, und dieſes nennen wir das Seeliſche, ätheriſch Materielle, die ψυχὴ im Unterſchied von νοῦς und von σῶμα. Sei dies die allgemeine Bezeichnung dieſer Subſtanz, die an ſich relativ beſtimmungsleer, obſchon nicht Nichts iſt (vgl. Wiſſenſchaftsl. S. 106 fg.), ſo wird dieſe Seele, ſofern ſie von der Intelligenz beſtimmt wird etwas nach Zweckbegriffen objectiv zu realiſiren, Wille heißen müſſen, ſofern ſie aber von der objectiv wirklichen Welt her beſtimmt wird und in das Innere, die Intelligenz, zurückwirkt, Empfindungs- und Gefühlsvermögen zu nennen ſein. In ganz ähnlicher

Weiſe faßt Schleiermacher die Sache auf [1]), obſchon er nur den einfachen Gegenſatz von Leib und Seele zu Grunde legt: „Jedes lebendige Daſein, das durch die Form des Gegenſatzes bedingt iſt, kann nur in einer zwiefachen Reihe von Thätigkeiten begriffen werden, deren eine in dem einen Gliede des Gegenſatzes anfängt und in dem andern endet, die andere aber umgekehrt. Denn ohne dieſe gegenſeitigen Einwirkungen würden die Glieder des Gegenſatzes auseinanderfallen und die Einheit des Daſeins aufhören; wie denn unſer eignes Leben, in dem Gegenſatz von Leib und Seele gedacht, in ſich ſchließt eine Reihe von Thätigkeiten, die im Leibe anfangend, in der Seele enden, wie die materiellen Elemente der Wahrnehmung und des Gefühls in der Seele endend, Gedanke werden und Empfindung, und eine andere Reihe ſolcher, die in der Seele anfangend, im Leibe enden, wie die geiſtigen Elemente des Wollens und des Gefühls erſt am Leibe endend That werden und Ausdruck; und wie jedes einzelne Leben, im Gegenſatz gegen das allgemeine gedacht, aus einer Reihe von Thätigkeiten beſteht, welche in ihm anfangend nach außen enden, und ein Leiden irgend eines Andern durch das Einzelne darſtellen, und aus einer andern, welche von außen anfängt und ein Leiden des Einzelnen wird, wobei es nur gegenwirkend iſt, nicht urſprünglich.“ Schleiermacher bleibt hier bei der Periode der ſchlechthinnigen Reciprocität, ſo zu ſagen in der mittleren Phaſe ſtehen, ohne ein anfängliches Ueberwiegen des äußerlichen über den innern, und eine finale Uebermacht des ideellen innern über den äußerlichen Coefficienten zu berückſichtigen. Ebenſo wenig zieht er das ideelle Extrem, das in der Seelenſubſtanz unmittelbar ſich auf ſich reflectirende Denken oder den Geiſt als ſolchen in Betracht, ſondern hält ſich nur an die herkömmliche Zweitheiligkeit von Seele und Leib oder Geiſt und Körper, die er bald ſynonym, bald aber doch wieder in verſchiedenem Sinne braucht.

1) Philoſ. u. verm. Schriften II. S. 281.

b. Die Freiheit.

§. 33.

Haben wir im Vorigen den Willen vorzugsweise seiten seines seelisch-realen Momentes in Erwägung gezogen, so ist es nun zunächst das Verhältniß des ideellen Momentes zu jenem realen, was im Begriff der Freiheit näher zu untersuchen ist. Dieses Verhältniß ist weder das der schlechten Identität — denn sie sind nicht einerlei — noch das des exclusiven Gegensatzes, sondern das eigenthümliche der concreten Vereinheit, welches in den sogenannten Modalitätskategorien gedacht wird. Diese Kategorien, gewöhnlich auf die drei der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit beschränkt, sind damit weder vollständig aufgezählt — denn auch die Zufälligkeit und die Freiheit gehören dazu — noch sind sie richtig geordnet, noch endlich wird ihnen insgemein ihre zukommende Stelle in der Erkenntnißtheorie, sondern entweder subjectivistisch in der Logik oder objectivistisch in der Physik (Ontologie) angewiesen, wodurch gleich im Voraus ihre wahre Bedeutung entstellt wird. Vergl. Wissenschaftsl. S. 224 fg. Der Hauptfehler, welcher in den Streitigkeiten über die menschliche Freiheit begangen worden ist, besteht darin, daß man die Freiheit aus den Begriffen der Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit deduciren wollte, also von ihren basischen Voraussetzungen aus, aus dem Niedern das Höhere, anstatt jene Momente durch Analyse des Freiheitsbegriffs als nothwendige Voraussetzungen zu finden; das Mislingen der Freiheitstheorien ist hauptsächlich dieser Methode zur Last zu legen.

Freiheit ist zunächst dem Wortlaut nach ein negativer Begriff, denn er bedeutet eigentlich nur ein Los- und Ledigsein von etwas, nämlich einem Zwange, einer Schranke oder Nothwendigkeit. Die Freiheit wird daher der Beschränkung und der Nothwendigkeit insgemein negativ ent-

gegengesetzt, was indeß nicht richtig ist; denn eben der Begriff der Freiheit weist an sich selbst auf eine solche immerdar hin und hat eine Beziehung zu ihr, und die Freiheit ist überhaupt nicht identisch mit Schranken- und Bestimmungslosigkeit. Indem aber diese Schranken, worauf sie sich bezieht, gleichwol nicht für sie da sein sollen, ihr also inadäquat sind, bezieht sich dieser negative Freiheitsbegriff anderseits zugleich auf ein positives Princip der Freiheit, als welches wir den Willen erkannt haben. Soll nun das sich-Beziehen auf daseiende Schranken und das Nicht-dasein-sollen derselben kein Widerspruch sein, so muß das Nichtexistiren der Beschränkung ein Aufgehoben- und Negirtwerden derselben seiten des Princips bedeuten, so daß wir unter Freiheit eigentlich einen Proceß der Befreiung und zwar der Selbstbefreiung in dem Sinne erkennen, daß, wie früher gesagt wurde, die Freiheit nicht gegeben, sondern nur erworben werden kann. So haben wir also mit dem Begriff der Freiheit zugleich einerseits ein positives Freiheitsprincip, anderseits gegebene Schranken, und zwischen beide hinein die Freiheit als ein thätiges Negiren, oder wie man, richtig verstanden, nun auch sagen kann: als ein Vermögen der Negativität gesetzt, so daß wir hiermit dem obigen negativen Wortlaut noch getreu geblieben sind, obschon, wie sich zeigen wird, dies den Zweckbegriff derselben nicht erschöpft; denn es läßt sich sogleich ein Progreß der Freiheit denken, und jene Thätigkeit ist nur ihr Anfang; die Schranken können gegeben sein, die Subjecte unmittelbar von Natur darin sich befangen finden; die Schranken können aber auch solche sein, die im Negiren selbst sowohl seiten des Subjects als der Objectivität immer wieder wechselseitig hervorgerufen werden; und endlich können sie von dem Subject selbst frei gesetzt, also Bestimmungen sein, die das freie Princip, kraft seines objectiven Wahrheitswillens selbst nach eignen Zweckbegriffen verwirklicht.

Dieses ganze Gebiet der Freiheit, auf welcher Stufe

man ſie auch nehme, iſt kein rein ſubjectiv logiſches, auch kein rein objectiv ontologiſches, ſondern ein erkenntnißtheoretiſch-pſychologiſches, es handelt ſich hier um wirklich reale oder zu realiſirende Objecte einerſeits, und um bewußte Subjecte anderſeits, die mit einander in theoretiſcher und in practiſcher Wechſelwirkung ſtehen. Theoretiſch und Practiſch ſind aber weder ſchlechthin einander entgegenzuſetzen und zu trennen, noch auch ſchlechthin zu identificiren; denn entweder Subject und Object befinden ſich in unmittelbarer Wechſelwirkung, die als Lebensproceß gefühlt wird, ſo daß beide Seiten noch ungetrennt ſind, oder das Object iſt productiv, das Subject receptiv, und die Wirkung iſt eine ſucceſſive Erfüllung des Subjects mit empiriſchem Bewußtſein; oder endlich, das Subject als Intelligenz verhält ſich wirkſam, d. i. handelnd, und das Product iſt eine practiſche Wirkung, d. i. eine That des freien Subjects, welches, weil es ſich als denkendes Weſen auch nicht wirkend verhalten, ſeine ſubjective Thätigkeit in ſich verſchließen kann, dabei frei ſich zur That entſchließt.

Es leuchtet ein, daß auf alle dieſe Verhältniſſe weder die rein logiſchen, noch die Identitätskategorien der Phyſik angewendet werden können, ſondern nur die eigenthümlichen erkenntnißtheoretiſchen, die, aus jenen beiden zuſammengeſetzt, die Kategorien der Modalität heißen. Es war ein Verſehen von Kant, daß er dieſe den logiſchen unmittelbar anſchloß und ihnen dadurch eine ſubjectiviſtiſche Bedeutung gab; und es war eine ins Gegentheil umſchlagende Unrichtigkeit der Identitätsſyſteme, namentlich des Hegelſchen, jene den phyſiſchen Weſenskategorien anzureihen. (Wiſſenſchaftslehre S. 223 fg.). In die Ontologie gehören die Kategorien der Subſtantialität, Cauſalität und Wechſelwirkung; die entſprechenden logiſchen ſind die des kategoriſchen, hypothetiſchen und disjunctiven Urtheils; die modalen Kategorien ſind Syntheſen beider: die Subſtanz oder Realität (Dingheit) zuſammengenommen mit dem logiſchen Denkprincip gibt unmittelbar die Wirklichkeit, die alſo

von Realität zu unterscheiden ist; der Causalität und Hypothesis entspricht die Möglichkeit, der Wechselwirkung und Disjunction die Nothwendigkeit. Wir haben es hier weder mit einem rein denkenden, nur auf sein Denken reflectirenden Ich-Subject, noch mit einem reinen Naturobject zu thun, welches kein Fürsichsein (Bewußtsein) in sich trägt, sondern mit Subjecten, mit Bewußtsein und mit Objecten zugleich. Die Subjecte, von denen hier die Rede ist, unterscheiden in sich selbst ihre reale und ideelle Existenz, und sofern diese Selbstunterscheidung unmittelbar zugleich die Selbstzusammenfassung, Selbstergreifung ist, ist es 1) die unmittelbare Selbstgewißheit, wie wir eine solche schon oben, wo vom Beweis die Rede war und die Existenz von der Essenz unterschieden wurde (§. 30), zur Sprache gebracht haben; es ist die jedem logischen Schluß zu Grunde zu legende Selbstergreifung (Wissenschaftslehre S. 250), wodurch jener erst ein Existenzialbeweis mit objectiver Bedeutung wird.

Ist in dieser principiellen These schon ein Gegensatz von Ideell und Reell, nur daß diese Seiten in ein von sich selbst wissendes Wesen zusammenfallen, oder Subject und Object dasselbige Wesen ist, so kann nun ferner 2) diese unmittelbare Selbsterkenntniß auseinander treten in das subjective Erkennen von objectiv Anderm, d. i. das Wissen von wirklichen Objecten im gewöhnlichen Sinn. Auch hier stehen die Objecte in Beziehung auf das wissende Subject, und das Subject auf die Objecte; der Blick aber ist vorzugsweis auf die Gegenstände gerichtet, und man sagt von ihnen in dieser Beziehung so etwas aus wie: sie sind wirklich da, oder sie können dasein, oder sie müssen dasein. Die Rede ist zwar von Dingen, aber offenbar nur in Beziehung auf uns, unser Wissen von ihnen, folglich von ihrer Gewißheit für uns. Dies gibt die eigentlich so genannten Modalkategorien der Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit. Die Nothwendigkeit aber, welche in gewisser Weise die zusammenfassende Synthesis der Modalität

iſt, iſt nur eine ſchlechte, doppelſeitige oder zweideutige; ſie iſt ihrem Begriff nach etwas Relatives, daher ſie auch niemals und in keiner Bedeutung zum Abſoluten gemacht werden kann. Practiſch nothwendig iſt etwas nur in Beziehung auf ſeinen Zweck, es iſt dasjenige Mittel oder diejenige negative Bedingung, ohne welche nicht (sine qua non) etwas verwirklicht werden kann; theoretiſch nothwendig iſt das, ohne welches etwas Wirkliches nicht verwirklicht worden ſein und überhaupt nicht ſein und nicht gedacht werden kann. Iſt nun ein gewiſſer Effect als wirklich erkannt, ſo muß es auch ſeine Bedingung ſein; und ſoll ein gewiſſer Effect hervorgebracht werden, ſo bedarf man nothwendig dazu des Mittels; fällt die unmittelbar ergriffene Gewißheit, oder fällt der Zweck weg, ſo iſt auch keine Nothwendigkeit der Vermittelung vorhanden. Die Nothwendigkeit hat alſo ſtets etwas Amphiboliſches, ein auf Anderm beruhendes und von ihm abhängiges hypothetiſches Daſein; ſie iſt es nicht, die abſolut die Welt beherrſcht. Dies iſt vielmehr 3) die Freiheit. Dieſe, von deren negativem Begriff wir oben ausgingen, weiſt einerſeits auf ein poſitives Princip (den Willen), anderſeits auf nothwendige Schranken oder Beſtimmungen hin, und ſo erſcheint ſie jetzt als die concrete Syntheſis jenes ſelbſtbewußten Princips und dieſer Vermittelungsweiſe. Es liegt uns jedoch ob, ſowol vorerſt dieſe modalen Vermittelungskategorien genauer zu betrachten, als auch dann den negativen Freiheitsbegriff zum poſitiven zu ſteigern. Vorläufig verzeichnen wir zu leichterer Orientirung das Schema:

1) Die ſich ihrer ſelbſt bewußte menſchliche Spontaneität oder der Wille, dem Inhalt nach unmittelbar natürlicher Wille.

2) Die negative Freiheit oder die Negativität des Subjects der Objectivität gegenüber:
   - Wirklichkeit.
   - Möglichkeit [1]).
   - Nothwendigkeit.

1) Die Möglichkeit gliedert ſich wieder in die objective Möglichkeit

3) Die Freiheit als ſich entwickelnder Selbſtzweck oder die Perſönlichkeit.

α. Die unmittelbare endliche Wirklichkeit.

§. 34.

Die ſpeciell ſogenannten Modalitätskategorien der Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit ſind dem Obigen zufolge weder principielle noch finale, ſondern ihr Inhalt umfaßt Endliches und Beſonderes. Um nicht in Verwirrung zu gerathen oder um aus der herrſchenden Begriffsverwirrung herauszukommen, iſt der wiſſenſchaftliche Sprachgebrauch vom gemeinen genau zu unterſcheiden. Was α) die Wirklichkeit anlangt, ſo iſt der Begriff derſelben nicht zu verwechſeln mit dem der Exiſtenz oder dem Daſein z. B. des eignen ſich inne werdenden Subjects; und auch nicht mit Realität oder Dingheit, welche eine objectiv ontologiſche Kategorie iſt und das Sein und die Beſchaffenheit eines materiellen Weſens an ſich außer Beziehung auf unſere Intelligenz bedeutet. Wirklichkeit bedeutet das Daſein eines Objects für ein Subject im Erkennen, alſo daß für dieſes das Wiſſen von jenem aus der actuellen ſinnlichen Wahrnehmung hervorgeht; die Wirklichkeit des Objects und die Gewißheit des Subjects ſind correlat, das vermittelnde Band iſt die ſinnliche Wechſelwirkung, die ſich einerſeits in unſerem Bewußtſein reflectirt, und anderſeits die von uns ausgeſagte Wirklichkeit des Objects vorausſetzt. Die Wechſelwirkung, von der hier die Rede iſt, iſt keine zwiſchen zwei materiellen Dingen im Bereich der Realität und Cauſalität vorgehende Wirkung, ſondern ſie geht zwiſchen Subjecten und Objecten vor, iſt alſo eine modale Wechſelwirkung oder genauer der Erfahrungsproceß ſelbſt. Ihr Zweckproduct iſt unſere Erkenntniß oder unſere Gewißheit

---

oder Zufälligkeit, in die ſubjec[illegible]er das Vermögen (reine Willkür) und in den Progreß der [illegible]den Möglichkeit.

von den Dingen, ihr Princip aber, oder ihr Ausgangspunkt liegt auf der Seite der Dinge, die auf uns wirken, alſo hier noch das Anfangende oder der Beſtimmungsgrund unſeres Wiſſens ſind. Weil die Gegenſtände hier noch das unmittelbar (auf uns) Wirkende ſind, ſo ſchreiben wir ihnen Wirklichkeit zu, und ſagen, indem der Zweifel daran ſchwindet: ja, es iſt wirklich ſo — es iſt wirklich wahr! Wie die äußere Affection mittels der Bewegung der gemeinſchaftlichen Lebensmedien in uns zum Reiz für die reagirende Selbſtthätigkeit und dieſe zu Vorſtellungen, Erinnerungen u. ſ. w. wird, fällt der Pſychologie zu weiterer Erörterung anheim. Logiſch aber iſt der enthüllte Hergang dieſer reflectirten Gewißheit der: der logiſche Grund und die phyſiſche Wirkung ſind identiſch in jener Wechſeldurchdringung des Subjects und Objects, denn ſowohl das Subject als auch das Object ſind Coefficienten des gemeinſamen Products, z. B. der Empfindung des Schalls im Gehör (ohne ein hörendes Subject wäre der Effect blos Lufterſchütterung). Vom empfindenden Subject muß alſo die Exiſtenz des wirkenden Objects vorausgeſetzt werden und ſofern dieſe Gewißheit aus der Wechſelwirkung mit dem Object reſultirt, ſchrieben wir dieſem Wirklichkeit zu. Es ſchlingt ſich ein Band der Cauſalität mittels der Wechſelwirkung durch die Sub- und Objectivität hindurch, und dieſes iſt die Grundlage (die negative Bedingung), welche zuerſt und unmittelbar im Erfühlen ergriffen wird; es ſind Wirkungen, deren Coefficient wir ſelbſt ſind; darin ergreifen wir uns zugleich und das Object; dieſes ſimultane ſich und Anderes Ergreifen iſt die Wirklichkeit, ſofern wir ſie objectiv wenden, während ſie ſubjectiv gewendet die mehr oder weniger vermittelte Gewißheit des Daſeins der Objecte iſt. Der logiſche Grund iſt die ontologiſche (phyſiſche) Wirkung, und die phyſiſche (objective) Urſach die logiſche Folge; dieſe bekannten, ja trivialen Sätze durch Beiſpiele zu erläutern zwingt uns gewiſſermaßen die Verwirrung, welche die Identitätsſyſteme in dieſer Partie jetzt angeſtiftet haben.

Die Donnerempfindung in unſerm Ohr iſt von objectiver Seite her die Wirkung der Lufterſchütterung durch den Blitz; daß es geblitzt hat, iſt alſo eine logiſche Folgerung aus dem Grunde des Donners. Werden am Strand einer unbekannten Inſel Fußtapfen wahrgenommen, ſo ſind ſie für den Schiffer der Grund zu der logiſchen Folge, daß die Inſel bewohnt ſei.

Dieſe unmittelbare Gewißheit iſt an die Wirkung ſelbſt geknüpft, und dauert zunächſt nur ſo lange, als die Wirkung und Empfindung dauert, denn ſie iſt nur die in uns reflectirte Wirklichkeit ſelbſt. Aber das ſinnliche Erfahren kann von ſolchen unmittelbaren Anknüpfungspunkten aus zu einem weiten und reichen Zuſammenhange des empiriſchen Wiſſens, zu umfaſſenden Erfahrungswiſſenſchaften ausgebildet werden, wie der Verlauf der Phänomenologie lehrt, den wir hier mit dem Verweis auf die Theorie der Bewährung in der Wiſſenſchaftslehre abbrechen. Es kam uns hier nur darauf an, dieſe Facticität als die Grundlage aufzuzeigen, von welcher alle weitere Erfahrungsgewißheit ausgeht; ſobald jedoch die actuelle Wechſelwirkung und das Empfinden ſelbſt aufgehört hat, und nur Erinnerungen und Verſtandesbegriffe davon im Subject zurückgeblieben ſind, die unmittelbare Wirklichkeit alſo negirt, die fortwährende Denkbarkeit einerſeits, die (aber nicht zu affirmirende) von uns getrennte Realität anderſeits (vielleicht) geblieben iſt, iſt die Kategorie der Möglichkeit eingetreten.

β. Die Möglichkeit.

§. 35.

Die Möglichkeit iſt als Vermittelungskategorie die reichſte, einen weiter zu analyſirenden Inhalt in ſich tragende Kategorie der Modalität. Die gewöhnliche Definition iſt, daß ſie das ſein und auch nichtſein Können bedeute, oder möglich ſei dasjenige, in deſſen [illegible] kein Widerſpruch liege, das Denkbare, zu deſſen Wirklichkeitsgewißheit aber die Er-

fahrung hinzukommen müsse. Das Mögliche ist entweder schon real und dann das, was mittels Erfahrung zur Gewißheit gebracht werden kann; in welchem Falle wir sagen: „es kann wol sein.“ Oder es ist das, was durch unsere Thätigkeit realisirt werden kann, das practisch Ausführbare. Im ersten Fall ist es an sich, aber wir wissen es noch nicht, und dieses Wissen ist Zweck; im zweiten wissen wir, daß es noch nicht ist, und der Zweck ist, daß es auch an sich real werde. Demnach ist auch die Möglichkeit weder einseitig logische, noch einseitig ontologische Kategorie; keine abstract logische, denn das sogenannte logisch Mögliche zeigt sich als solches erst als vollzogener, d. h. subjectiv actueller Gedanke; und keine abstract ontologische, denn was als reines Object möglich wäre, wäre schon wirklich, d. i. nothwendig in dem rein objectiven Sinne, in welchem Hegel dieses Wort nimmt, in welchem es blos die Realität, das Dasein, ist; welche Wirklichkeit und Möglichkeit unmittelbar, untrennbar und zeitlos in der Nothwendigkeit zusammenfallen sollen, dadurch aber ganz und gar aus der Modalitätsphäre heraus auf ein fremdes Gebiet versetzt werden, welches nach Hegel eben die Identität des Denkens und Seins ist, in welcher keine Modalität ist, weil diese eben auf dem Unterscheiden der Realität und Idealität beruht. Wenn die Möglichkeit als bloße Causalität genommen wird, so muß zugestanden werden, daß die Wirkung und Wirklichkeit niemals aus einer einzigen Ursach, sondern aus dem Zusammentreten mehrerer Bedingungen entsteht; keine für sich allein enthält die ganze Möglichkeit. Indem wir (die Subjecte) den Umkreis der vorhandenen Bedingungen vor ihrer Vereinigung schon im Geiste voraussehen und zusammenfassen, erblicken wir die objective reale Möglichkeit eines Gesammteffects; die Möglichkeit als künftige Wirklichkeit ist also hier nur als Gedanke vorhanden; objectiv fehlt es eben an dem zusammenführenden Princip und an der wirklichen Zusammenfassung, die wir subjectiv vollziehen. So ist diese Kategorie klärlich eine aus der

subjectiven und objectiven Seite zusammengefaßte Modalität. Ist das modal Mögliche überhaupt das, was sein oder zum Sein gebracht werden kann, weil es keinen logischen Widerspruch enthält, so schließt die Möglichkeit allemal die Undenkbarkeit, aber nicht stets das Nichtsein aus. Obwol ein objectives rein physisches Geschehen, z. B. die Lufterschütterung durch den Blitz, nicht auf ein sinnliches Organ gewirkt hat, so kann es doch auch ohne unser Wissen sein. Weil ein solches Sein sein kann ohne das Denken und Erkennen, so entspringt daraus das, was man die objective oder reale Möglichkeit nennt, obschon Möglichkeit von Wirklichkeit objectiv in der Sache selbst gar nicht verschieden wäre. Das Gegentheil des Möglichen ist das Unmögliche und die Negation der Unmöglichkeit die Möglichkeit, aber nicht die Wirklichkeit oder gar die Nothwendigkeit; objectiv oder factisch nothwendig ist aber, wie sich zeigen wird, erst dasjenige Wirkliche, dessen Nichtsein für unsere Gewißheit unmöglich, d. i. undenkbar ist, weil es eben schon auf uns gewirkt und unmittelbare Gewißheit hervorgebracht hat.

Die Zufälligkeit.

§. 36.

Weil das Reale an sich sein kann, ohne damit schon ein von Subjecten Gewußtes zu sein, so liegt darin weiter, daß das Wirken eines Realen auf ein Subject dem Realen selber nicht nothwendig, sondern seinem Begriff nach äußerlich und zufällig ist. Es ist der Luftschwingung zufällig, ob sie auf ein Ohr trifft und hier zum Schall oder Ton wird. Die objective Möglichkeit bedeutet demnach nur so viel: wir nennen etwas möglich an sich, weil und sofern es unserem Wissen zufällig ist, obschon es als Naturwirkung an sich in einem unzerrissenen Causalnexus steht. Ebenso ist es umgekehrt den Naturprocessen völlig äußerlich und zufällig, ob ein intelligenter Wille auf sie

einwirkt und sie nach höheren, nicht in ihnen liegenden Zwecken determinirt, z. B. dem Korn, daß es nicht dem Spiel der Winde überlassen, sondern auf Saatfelder zusammengebracht, abgemäht u. s. w. wird. Aus dieser Wechselwirkung der menschlichen Intelligenz und des physischen Geschehens, also des Denkens und der Realität, ergibt sich eine weitere Auseinandersetzung der Momente der Möglichkeitskategorie in ihr selbst, und da ist es, wo sich der Begriff der Zufälligkeit einfindet. Der logischen Denkbarkeit fehlt die objective Gewißheit, die erst durch einwirkende Erfahrung, d. h. dadurch hervorgebracht werden kann, daß das wirkliche Object dem denkenden Subject zustößt oder zufällt, ein Zusammentreffen, welches beiden zufällig ist und daher auch den Eintritt der subjectiven Wirkung, nämlich der Gewißheit, zufällig macht. Eben darum weil dergleichen nicht logisch nothwendig, sondern an sich beiden accidentell ist, gilt sein Vorhandensein in der Erfahrung für gewiß, was gewöhnlich so ausgedrückt wird: das Subject fühle sich passiv bestimmt, und schließe daher von seiner accidentell, aus ihm selbst nicht erklärlichen wirklichen Bestimmtheit, in der es sich ergreift, auf die Wirklichkeit des bestimmenden Objects. Dies ist also die Zufälligkeit als das objective Moment der Möglichkeit; Zufall aber herrscht nicht im Bereich der Naturverkettung der Dinge; hier waltet vielmehr durchgängig bedingte Causalität und Wechselwirkung, sondern nur im Zusammenhang von Objecten und Subjecten. Diese Zufälligkeit läßt daher auch unser empirisches Wissen lückenhaft und innerhalb des Kreises des Endlichen ewig unvollendet; sie kann nur quantitativ beschränkt und mehr und mehr überwunden werden von Seiten der Subjecte, sofern diese, vom Wissenszweck beseelt, sich absichtlich aller Orten mit den ihren Gang für sich gehenden Naturereignissen in Berührung bringen, beobachten, experimentiren, kurz den Weg der inductiven Wissenschaften verfolgen.

Diese Zufälligkeit selbst aber wäre undenkbar, wenn die Subjecte mit unter die durch den allgemeinen Causalzusam-

menhang beſtimmten Dinge gehörten, d. h. ſelbſt ſchlechthin Naturdinge wären; iſt jene Zufälligkeit vorhanden, ſo beruht ſie auf einer Vorausſetzung, und dieſe Vorausſetzung iſt keine andere, als das Subjectſein ſelbſt und die darauf ſich gründende Willkür. Weil nämlich die Subjecte nicht blind und willenlos bedingte und Anderes blind bedingende Sachen ſind, ſondern im Gegentheil dadurch, daß ſie die äußern Einwirkungen nicht ſofort in Gegenwirkungen umſchlagen laſſen, ſie vielmehr in Empfindungen und Gedanken, alſo tiefer hinein in ihr Inneres aufheben, die Reihe der phyſiſchen Wirkungen in ſich abbrechen, und die Reactionen willkürlich aus ſich, d. i. vom Gedanken aus, von neuem anfangen können[1]), ſo wird Alles in der Welt, was von der Willkür des Menſchen abhängt, oder was ſeinen Lauf durch dieſen Punkt der momentanen Ruhe in der menſchlichen Intelligenz hindurch nimmt, zu einem für den Naturlauf zufälligen Geſchehen und Nichtgeſchehen. Dies erſt iſt die wahre völlig enthüllte und auch im Bereich der objectiven Realität zwar nicht urſprünglich vorhandene, aber durch den Menſchen in ſie hineingebrachte reale oder objective Zufälligkeit. Man ſieht, daß dieſelbe ſchon auf der Vorausſetzung der menſchlichen Freiheit beruht, und daß ſich beide dialectiſch verhalten, daß es alſo verkehrt und vergeblich iſt, von dem niedern und untergeordneten Momente der Natur zu dem der Zufälligkeit fortgehen und von dieſer zum Freiheitsbegriff gelangen zu wollen.

Das Vermögen.

§. 37.

Das zweite Moment des Möglichkeitsbegriffs und ſeine eigentliche Grundlage oder Vorausſetzung iſt alſo dieſe ſubjective Möglichkeit, das Mögen, Vermögen, das in ſich ſelbſt gründende und daher grundloſe, d. h. keinen an-

1) Carus Pſyche. S. 355 fg. Wirth Syſt. d. Eth. I. §. 15 Zuſatz.

dern Grund habende, formal freie sich und Anderes bestimmen Können; das sogenannte liberum arbitrium, welches nur zu häufig für den ganzen Begriff der Freiheit genommen wird, während es doch nur ein Moment derselben und für den wahren Freiheitsbegriff nur das negative Moment, d. h. lediglich dasjenige ist, ohne welches keine Freiheit, sondern nur ein gleichmäßig ununterbrochenes, durch Alles hindurchlaufendes Geschehen sein könnte. Schon die Benennung liberum arbitrium deutet dahin, daß es der Punkt oder die Achse ist, um die sich alles dreht, nur mit dem Unterschiede, daß die Bewegung selbst von ihm als πρῶτον κινοῦν ausgeht, obschon es nicht Princip einer Mannichfaltigkeit von Gemüthsbestimmungen ist, sondern nur Basis, nämlich an und für sich jenes punctuelle Ich, was aber nicht abstracter Punkt bleiben, sondern sich zum denkenden Geist erfüllen soll, und erst dann sich aus sich mit Bewußtsein frei selbstbestimmt [1]). Der statische Punkt eines

1) Das liberum arbitrium ist ein Moment, welches dann eintritt, „wenn zwischen die bestimmten Zustände, mit denen die Handlung anfängt und endigt, eine Indifferenz des Willens, ein Schwanken desselben in der unbestimmten Allgemeinheit seines Wesens hineinfällt.“ „Hält man uns das Dilemma entgegen, daß der Wille vor seinem Handeln entweder bestimmt oder unbestimmt sein müsse, und daß aus dem unbestimmten nichts Bestimmtes, mithin überhaupt keine Handlung hervorgehen könne, aus dem bestimmten Willen dagegen nur die bestimmte Handlung, die wirklich daraus hervorgeht; so erwidern wir: das Dilemma ist falsch, der Wille ist in jedem Augenblick beides, sowohl unbestimmt als bestimmt; er ist empirisch bestimmt, der Wille dieses Individuums, in diesem Lebenszustand, mit diesem Inhalt; aber sein allgemeines Wesen greift in der Art über diese Bestimmtheit über, daß es dieselbe zwar nicht schlechthin aufzuheben, wohl aber zu modificiren und ihr für das Ganze des geistigen Lebens eine veränderte Bedeutung zu geben im Stande ist. Will man die Möglichkeit dieses Verhältnisses in Anspruch nehmen, behauptet man, daß das Allgemeine im Besondern, das Wesen in der Gesammtheit seiner Erscheinungen schlechthin aufgehe, so würde man den Unterschied des geistigen Lebens vom natürlichen aufheben; denn dieser beruht überhaupt nur auf der Nichtidentität beider Seiten, darauf, daß das Subject sich als Ich von allen seinen besondern Thätigkeiten unterschei-

an und für sich nicht entschiedenen Schwankens würde nicht begreiflich sein, wenn er es nicht metaphysisch dadurch würde, daß das Subject sich in das ideelle Moment des Denkens zurückziehen, auf sein abstractes Ich stellen und darin momentane Existenz haben, sogar dieses subjectivistisch negative Verhalten selbst zum Zweck machen kann. Gerade dieses reine Können kann der Mensch mit mehr oder weniger Beharrlichkeit festhalten, diesen rein negativen Willen, der freilich nur negative Bedingung sein sollte, an und für sich als Endzweck der Egoität behaupten, wie sich im Indeterminismus zeigt.

Haben wir die objective Möglichkeit Zufälligkeit genannt, so wird sich diese subjective nicht minder auch mit Zufälligkeit behaftet zeigen und mit gleichem Rechte subjective Zufälligkeit heißen können, so lange sie sich noch nicht selbst nach objectiven Zweckbegriffen und Ideen bestimmt. Indem nämlich, wie gesagt, alles in der Welt, was von der menschlichen Willkür abhängt, zu einem für den Naturlauf objectiv zufälligen Einwirken wird, wird die dadurch veränderte Realität hinwiederum ihrerseits zu etwas Zufälligem für die menschlichen Subjecte und somit zu etwas nicht a priori Wißbarem und Berechnenbarem. Der Mensch bringt vermöge seiner Willkür die Zufälligkeit in die Wirklichkeit hinein, die als ungestörter Naturlauf nichts Zufälliges in sich gehabt haben würde, und dadurch bringt der Mensch auch für sich und Andere Nichtwißbares, nur erst durch thatsächliche Erfahrung Erkennbares, mithin Zufälliges für sich selbst hervor, denn das der Natur Zufällige strahlt nun auch als Zufälliges wieder in seine Quelle zurück.

Gewöhnlich wird das Verhältniß umgekehrt; man räsonirt so: wäre der Naturlauf ein ewig nothwendiger, in

---

det; gibt man aber diesen Unterschied zu, so muß man auch seine thatsächliche Erscheinung, ein von keinem bestimmten Lebenszustand schlechthin abhängiges Handeln des Subjects zugeben." Zeller Theol. Jahrb. 5. Bd. S. 429.

sich durchgängig auf bestimmte Weise verketteter und unabänderlicher, so könnte die menschliche Freiheit gar nicht in ihn eingreifen und einen Erfolg anders lenken, als er ohne sie erfolgen würde und müßte; die menschliche Mitthätigkeit wäre also dabei überflüßig und die vermeintliche Freiheit selbst nichts weiter als ein Schein, denn sie wäre nichts als der Reflex des ohnehin Geschehenden oder nur das Bewußtsein der objectiven Nothwendigkeit. Um diese Consequenz der Identitätsphilosophie zu vermeiden, glaubte man also eine gewisse chaotische Zufälligkeit in die Natur verlegen zu müssen und sagte weiter: der Mensch ist nicht blos ein Glied in der Kette des physischen Causalnexus, sondern frei, also darf und kann die Verbindung der Dinge in der Welt nicht nothwendig, sondern sie muß zufällig sein, sie muß ein Chaos zufällig zusammentreffender, ihre zweckmäßige Lenkung erst erwartender Einzeldinge sein, damit sie der freien Wirksamkeit des Menschen Angriffspunkte bieten könne. Dies aber ist zu viel postulirt und sich selbst widersprechend. Es würde sich vielmehr finden, daß ohne die Stetigkeit der Naturgesetze gar keine positiven stetig dauernden Zwecke in der Welt zu realisiren wären, ja daß die Gottheit selbst in einem continuirlich durcheinander gährenden Chaos kein Mittel für ihre Macht und Weisheit haben, sie selbst machtlos sein würde; es würde unmöglich sein, etwas zu Stande zu bringen, irgend einen Zweck objectiv an und für sich zur Wahrheit zu verwirklichen. Nothwendigkeit ist also — dies zeigt sich schon hier — der Freiheit selbst nothwendig. Das Wahre ist, daß der Naturlauf ohne das Einwirken höherer Zwecke, seien es menschliche, seien es göttliche, in seinem Mechanismus und Dynamismus blind fortgeht ohne alle Ausnahme und Abweichung vom Gesetz; anderseits aber auch, daß er sich zum lenksamen Mittel für höhere Zwecke herabsetzen lassen muß, wie das Höhere immer das Niedere subsumirt, verknüpft und umbildet, d. h. nicht ohne und gegen die allgemeinen Naturgesetze wirkt, aber mittels ihrer bewirkt, was aus

ihnen allein nicht erfolgt sein würde. Wissenschaftsl. S. 336 fg.

Die perennirende Möglichkeit.

§. 38.

Die beiden Momente der subjectiven und der objectiven Zufälligkeit zusammengenommen geben die realisirte Möglichkeit oder den schlechten progressus der perennirenden Möglichkeit in infinitum. Practisch erscheint dieser als ein fruchtloses, dem Mißlingen ohne Ende preisgegebenes, sich selbst vereitelndes und widersprechendes Streben, als Tantalismus; theoretisch als der Progreß der quantitativen Wahrscheinlichkeit und Unwahrscheinlichkeit; überhaupt also als die Möglichkeit, die immerfort möglich bleibt, ohne jemals wirklich zu werden und doch zugleich auch ohne jemals zur Unmöglichkeit oder Nothwendigkeit zu werden. Wenn die Willkür des Vermögens, anstatt sich zum Mittel für vernünftige Zwecke zu machen, sich selbst zum Zweck macht, und als reines Können (liberum arbitrium) erhalten will, darf sie entweder gar nicht handeln, weil mit dem Uebergange zur Wirklichkeit die bloße Möglichkeit des auch nicht Handelns erlischt; oder sie muß den wirklichen Erfolg, die That, immer wieder negiren, um abwechselnd zu beweisen, daß sie dies und auch das Entgegengesetzte thun kann. Indem sie nun das Gesetzte immer wieder aufhebt, und das Negirte immer wieder setzt, fährt sie fort sich selbst zu widersprechen; sie ist die negative Dialectik in Praxi. Dieser perennirende Widerspruch des Wollens und Thuns läßt es zu keinem dauernden Erfolge kommen und vereitelt die Erreichung des objectiven Endziels, ohne daß doch diese Erreichung schlechthin unmöglich würde. Es kann daher der Mensch lebenslänglich, ja die ganze Menschheit, so lange die Geschichte währt, in steter Bewegung sein, ohne sich ihrer Bestimmung anzunähern, und ohne daß sie doch deshalb unfrei oder gezwungen wäre, weil die Möglichkeit und das Vermögen, den Zweck zu ver-

wirklichen, in ihr niemals gänzlich erliſcht, ſodaß ſie, wenn ſie ihr Ziel nicht erreicht, daran ſelbſt ſchuld iſt.

Dieſer Tantalismus iſt eigentlich die modale Grundkategorie, worauf jedweder widerſpruchsvolle progressus in infinitum beruht; aber ſo bekannt dieſe Erſcheinung in der Wiſſenſchaft iſt, ſo wenig hat man die Formel deſſelben als perennirende Möglichkeit oder dem Verfehlen ewig preisgegebene Zufälligkeit zu einer beſondern Kategorie erhoben, und doch iſt dieſe geſchichtlich-phänomenologiſch höchſt wichtig, da man nur vermittelſt dieſer Kategorie gewiſſe Erſcheinungen, namentlich das Eingreifen der göttlichen Weisheit in das Treiben der Menſchheit ohne Widerſpruch hinreichend motiviren kann. So würde es, um gleich das Beiſpiel kateχochen anzuführen, entweder der Freiheit des Menſchen oder der Weisheit und Gerechtigkeit Gottes widerſprechen, wenn die Nothwendigkeit der Sendung eines Erlöſers dadurch bewieſen werden ſollte, daß es ohne dieſe Mittelsperſon der Menſchheit ſchlechthin unmöglich geweſen wäre, zum Heil zu gelangen; denn dieſe Unmöglichkeit würde, indem ſie einerſeits die Nothwendigkeit jener Sendung motivirte, anderſeits zugleich den Menſchen als für ſeine Beſtimmung unbefähigt von Gott geſchaffen, folglich ſchuldlos darſtellen, was ein Widerſpruch iſt, der obigen Satz zu einem Dilemma macht. Dieſem können wir nur dadurch entgehen, daß wir als ein Mittleres zwiſchen der Unmöglichkeit und Nothwendigkeit die perennirende Möglichkeit ſetzen, eine Möglichkeit, die vorausſehbarer Weiſe nie Wirklichkeit wird, obgleich in ihr die fortwährende negative Freiheit des Menſchen, ſich den allgegenwärtigen Beſſerungs- und Erleuchtungsmitteln, „dem Licht in der Welt," zu erſchließen und zu verſchließen, enthalten iſt.

Eine ſolche perennirende Möglichkeit iſt auch die in ſich ſelbſt kreiſende, zur altera natura gewordene Gewohnheit, welche zwar die Freiheit nicht principiell aufhebt, aber wohl ihre Wirkſamkeit beſchränkt, indem ſie ſich mehr und mehr in die Bedingungen ihrer Fortdauer einlebt, und die Selbſt-

befreiung zuletzt bei einem hohen Grad der Abstumpfung des Gefühls der Unfreiheit unwahrscheinlich macht (Wissenschaftsl. S. 49 fg.). Das Gute und auch das Böse kann sich im Fortgang der Bildung immer mehr durch Gewohnheit befestigen, die Wahrscheinlichkeit und Unwahrscheinlichkeit bei fortdauernd zu Grunde liegender Möglichkeit graduell unendlich vergrößern, ohne je zur unfehlbaren Gewißheit und Nothwendigkeit zu werden. Hat sich in unserer Weltansicht einmal als Abstractum aus der empirischen Lebensbeobachtung die Meinung festgesetzt, daß objectiv und an sich der Zufall über das Gelingen und Mißlingen vernünftiger Zwecke entscheide, huldigen wir in unserer Weltansicht der sogenannten Ironie, indem wir jene endliche und untergeordnete Kategorie der perennirenden Möglichkeit zur absoluten erheben, so wird auch die subjective Consequenz davon für unser ethisches Verhalten nicht ausbleiben, wir werden uns zum Probabilismus bekennen. Eben dasselbe aber erfolgt auch dann, wenn wir jener Kategorie gar keine Stelle im Ganzen der modalen Freiheitsmomente einräumen, denn dann ist überhaupt gar keine Freiheit möglich, weil ihr ihre negative Bedingung, das Willkürmoment, abgeschnitten und das Ganze an sich zu einem nothwendigen Geschehen, unsere Freiheit dabei nur zu einem falschen Schein herabgesetzt wird, wie sich in der Lehre vom Determinismus zeigen wird.

In allen Fällen, wo das Subject den Naturlauf walten läßt, ohne practisch eingreifend ihn zu seinen Zwecken zu lenken, kann für diese Zwecke ein zufälliges Eintreffen möglich sein und bleiben, je nachdem diese Zwecke rein natürliche sind oder nicht, wie im lässigen Hoffen und Fürchten, im Spiel, in der Wette u. dergl. Wir nennen dies Glück oder Unglück, theoretisch gewendet: Symbol, Anzeichen, Orakel u. s. w. Gibt nun der Mensch seine Interessen selbst auf diese Weise dem Zufall anheim, so ist dies eine unerlaubte Fahrlässigkeit, sobald diese Interessen höhere, für die ethische Bestimmung nicht werthlose und nicht ihrer Natur

nach unberechnenbare sind; zur absichtlichen Selbsttäuschung und jesuitischen Lüge aber wird dies Verhalten, wenn es in der That kein bloßes passives Verhalten, sondern ein Verfahren ist, welches den Naturlauf nur scheinbar sich selbst überläßt, insgeheim aber nach andern willkürlichen Zwecken lenkt.

γ. Die Nothwendigkeit.

§. 39.

Das Nothwendige ist bereits (§. 33) in der negativen Bedingung, ohne welche etwas nicht wirklich werden oder nicht wirklich geworden sein kann, nachgewiesen. In Beziehung auf einen zu verwirklichenden Zweck liegt die Nothwendigkeit in dem Mittel, und man kann dies die practische Nothwendigkeit nennen; in Beziehung auf einen schon realisirten Zweck oder ein Factum in den Bedingungen oder Voraussetzungen desselben; dies ist die factische, und für das auf diese Prämissen zurückschließende Denken zugleich logische Nothwendigkeit. Am deutlichsten zeigt sich dies in dem ersten Falle, wo um eines zu realisirenden Zweckes willen ein bestimmtes Mittel angewendet, mithin von entgegengesetzten Möglichkeiten die eine verwirklicht und dadurch die unentschiedene Möglichkeit der Wahl aufgehoben werden muß. Der Mensch hat nur deshalb das Vermögen sich zwischen Entgegengesetztem zu entscheiden, damit er sich entscheide; jene Möglichkeit ist nur Mittel, nicht Zweck, bei dem man verharren soll; entscheiden aber soll er sich aus objectiven Gründen der Einsicht des Besseren. Die Nothwendigkeit wird gewöhnlich definirt als die Unmöglichkeit des Gegentheils; practisch aber ist diese Unmöglichkeit immer nur eine hypothetische, nämlich unter der Voraussetzung, daß etwas wirklich werden soll; etwas heißt nothwendig, sofern es das einzige Mittel ist für einen zu realisirenden Zweck, z. B. Nahrungsmittel für das Leben; fällt der Zweck weg, so erlischt damit auch die Nothwendigkeit

des Mittels. Mit der Verwirklichung des Zwecks in der That iſt die bloße Möglichkeit als ſolche erloſchen und in der Wirklichkeit aufgehoben, aber nur erſt nachdem dieſe durch den Punkt der freien Entſcheidung hindurchgegangen iſt, auf welchem es in dem Vermögen des Subjects ſtand, ſie zu vollziehen und auch nicht. Zu beſtimmten Thaten gehören beſtimmte Mittel; den Vorſatz zu faſſen ſteht bei uns, aber ihn auszuführen vermögen wir nur durch den in den Geſetzen der Natur begründeten Cauſalzuſammenhang der Urſachen und Wirkungen; wir ſind alſo innerlich willkürlich frei, aber äußerlich immer an nothwendige Geſetze gebunden. In dieſer Doppelſeitigkeit von Willkür und Gebundenheit erſcheint erſt die Nothwendigkeit als Nothwendigkeit; ſchreiben wir der Natur an und für ſich Nothwendigkeit zu, ſo tragen wir eine modale Kategorie auf ſie über, ſetzen alſo auch ſubjective Möglichkeit, Vermögen und Wahlfreiheit in ihr voraus, während doch im Grunde nur ein blindes Werden ohne alle Wahl und zweifelhafte Alternative in ihr waltet. Wir nennen dieſe rein objective Wirkſamkeit des Cauſalgeſetzes Naturnothwendigkeit, indem wir den Begriff der Nothwendigkeit dem der Freiheit contradictoriſch entgegenſetzen, was nicht richtig iſt, da der Nothwendigkeit eigentlich nur die Willkür entgegengeſetzt iſt, beide aber als Momente dem Begriff der Freiheit unter- oder eingeordnet ſind.

Iſt ein Zweck realiſirt oder überhaupt ein wirkliches Factum vorhanden, ſo muß von dieſer Wirklichkeit auf die baſiſchen Bedingungen deſſelben, ohne welche es nicht daſein könnte, zurückgeſchloſſen werden. Dieſe Nothwendigkeit, die von dem Factum oder der Wirklichkeit ausgeht, iſt daher zugleich eine logiſche für das Denken. In der practiſchen Nothwendigkeit geht das Denken dem Wirken voran, in der factiſchen folgt es auf die Wirklichkeit; die Beziehung des Denkens und Seins auf einander iſt dort wie hier vorhanden und die Nothwendigkeit zeigt ſich überall als modale Kategorie, auch wo dies, wie hier gewöhnlich geſchieht,

übersehen wird. Sagt man hier wieder, die Nothwendigkeit bestehe in der Unmöglichkeit des Gegentheils, so versteht man unter Gegentheil das Realsein des Gegentheils, nicht das ideelle, subjective, gedachte Gegentheil: dieser Winkel ist ein rechter, folglich kein schiefer. Die Nothwendigkeit liegt darin, daß von zwei einander entgegengesetzten (conträren) Gegentheilen, wenn das eine objectiv real gesetzt ist, das andere nur subjectiv ideell gesetzt, d. i. nur gedacht, aber nicht (als zugleich auch seiend) gewußt werden kann. Sie heben einander nicht auf, wenn das eine reell, das andere ideell gesetzt ist, sondern nur wenn beide zugleich reell gesetzt sein sollten als conträre Bestimmungen eines und desselbigen Wesens. Weil disjunctive Gegensätze sich logisch subjectiv ausschließen, so schließen sie sich auch reell aus, und man muß von der erkannten objectiven Wirklichkeit des einen auf die objective Nichtwirklichkeit des andern schließen, indem man hierbei im Denken auch zugleich den andern hat. Ebenso muß man unter Voraussetzung der Wirklichkeit des Ganzen (genus und species) von der erkannten Nichtwirklichkeit der einen conträren Bestimmung auf die Wirklichkeit der andern schließen, weil das Ganze, wenn es da ist, nicht ohne die eine der beiden Bestimmungen sein kann. Gegenstände wie Winkel, Dreieck, Körper u. s. w. tragen gar keine Subjectivität in sich, die Möglichkeit anders zu sein fällt nicht in sie, sondern nur in unser Denken; aber eben weil wir unser Denken auf sie beziehen, d. h. weil die Gegenstände von uns erkannte und gewußte sind, schreiben wir ihrem Sosein Nothwendigkeit zu. Der Nothwendigkeit kommt also, wie allen Modalkategorien, einerseits unleugbar objective Bedeutung zu, anderseits aber auch zugleich subjective; als Modalkategorie bezieht sie sich auf Wissen, nicht blos auf Denken oder bloßes Sein [1]).

1) Mit vollem Recht vermissen Viele (z. B. C. Schwarz Wesen der Rel. S. 10 fgg.) an der Hegel'schen Methode die concrete Synthesis (die aber freilich kein Kreislauf ist, der sich bei Hegel allerdings findet), und

Fallen nun Denken und Sein in zwei verschiedene Wesen, d. h. ist das Object, von dem hier die Rede ist, ein reines Object, ein bewußtloses Ding, und das Subject ein denkendes anderes Wesen als das ihm gegenüberstehende Ding, mit dem es in keinerlei Zusammenhang, auch nicht in sinnlicher Wechselwirkung steht, so kann auch nicht von Nothwendigkeit die Rede sein, weil das Ding für uns so gut wie gar nicht existirt. Wo wir uns irgend ein Wesen in den Zustand der Nothwendigkeit versetzt denken und sagen, es sei genöthigt, müsse nothwendig so oder so sein, wirken u. s. w., da leihen wir ihm entweder durch eine Art von Personification unsere Wahlfreiheit, tragen also eine ihm nicht zukommende Kategorie auf dasselbe über, oder wir meinen das Müssen nur so, daß wir es auf die Nothwendigkeit unseres Schlusses und die Unfehlbarkeit unseres Wissens beziehen. Fehlt das Moment der für sich seienden Innerlichkeit (das Denken) einem Wesen, ist es bloßes Naturproduct, so ist es in seiner leiblich-materiellen Wirklichkeit schlechthin da, oder es ist gar nicht. Realität (Dingheit), Causalität und Substantialität sind rein objective, ontelogischen Kategorien, die mit den modalen der Erkenntnißtheorie nicht verwechselt werden dürfen. §. 33. Wissenschaftsl. S. 237—241.

---

suchen sie in der gemeinsamen Basis der beiden Gegensätze (dem genus der species) Allein hieraus entsteht eben nichts weiter als die Nothwendigkeit in der Natur unter Voraussetzung des Triebes oder überhaupt der Bewegung. Die concrete Synthesis ist erst möglich, wenn das genus oder das Allgemeine als solches ein relatives Selbstsein für sich erhalten hat, sich nicht mehr in einem der Gegensätze absorbirt und real verfestigt, oder auch nicht mehr blos zwischen ihnen willenlos oscillirt, wie das physische Lebensprincip. Dieses Fürsichsein der Basis ist die subjective Idealität, das Denken, und erst wo diese innerhalb der realen Wesenheit eintritt, kann Freiheit sein; damit ist aber auch die Basis nicht mehr Basis, die basische Substanz oder das Generelle ist vielmehr zum Mittel herabgesetzt und an ihre Stelle ist das ideelle Princip, der Geist, getreten.

§. 40.

Das practiſch und das theoretiſch Nothwendige reducirt ſich alſo auf den Begriff des Mittels oder der negativen Bedingung, nur, wie geſagt, mit dem Unterſchiede, daß dort der Zweck, um deſſen willen ein Mittel nothwendig iſt, erſt verwirklicht werden ſoll, hier aber ſchon wirklich iſt, folglich auch die Bedingung in ſich ſchließt. Die Stellung von Mittel und Zweck iſt nicht eine an und für ſich feſtbeſtimmte, ſondern bewegliche und im Freiheitsproceß fortrückende. Kehren wir die practiſche Stellung der Modalitätsmomente einfach um, ſo daß das bereits Verwirklichte, die gegebene Wirklichkeit, der Ausgangspunkt wird, die Nothwendigkeit in der Mitte (als terminus medius) ſtehen bleibt, und die Möglichkeit in die Zweckſtelle zu ſtehen kommt, ſo hat dies den Sinn, daß der Zweck hier der iſt, in den Beſitz der Begriffe als der geiſtigen Principien zu kommen, woraus der Proceß urſprünglich und an ſich (φύσει) hervorgegangen iſt; der Zweck iſt alſo ein theoretiſcher, und dieſer Proceß geht in der pſychologiſchen Bildung des Subjects dem practiſchen voran, iſt aber als Erfahrungsproceß auf einen gnoſtiſchen Zweck gerichtet, der ſelbſt noch nicht der letzte Endzweck iſt, ſondern wieder zum Mittel werden muß, um zum freien practiſchen Handeln nach Zweckbegriffen zu gelangen. Zwiſchen dem theoretiſchen und practiſchen (dem epimetheiſchen und prometheiſchen) Proceß liegt aber noch ein mittlerer, der Art, daß weder die gegebene Wirklichkeit unmittelbar anfängt, noch auch die reine Idee, ſondern das Anfangende ſelbſt ſchon eine nach Begriffen hervorgebrachte Wirklichkeit und die daraus reſultirenden neuen Beweggründe an und für ſich etwas Practiſches ſind. In dieſer Stellung würde das Mittel, alſo das Nothwendige, die dritte Stelle einnehmen; es iſt diejenige, in welcher die Nothwendigkeit der Zweck wäre, zu der die bloße Möglichkeit erhoben werden ſollte und zwar vermittelſt des practiſchen Wirkens. Die mit der Zufälligkeit behaftete Möglich-

keit ſoll zur ſichern practiſchen Unfehlbarkeit, die Wahrſcheinlichkeit zur Gewißheit erhoben werden. Das Princip aber iſt hier noch das practiſch und theoretiſch taſtende, verſuchende Subject, die Mittel ſind die Verſuche, das heuriſtiſche Experimentiren oder die Uebung als ἄλογος τριβή, ein wirkendes Erfahren und erfahrendes Wirken in Einem, kurz das Thun und Treiben des empiriſchen Lebens ſelbſt, bei welchem das Reſultat zuletzt immer die erkannte Nothwendigkeit iſt. Das imaginirende Denken bildet Endzwecke vor ohne die Kenntniß und Kraft der Mittel; das Handeln ſelbſt verhilft uns erſt zu dieſer practiſchen Lebensklugheit, und dieſe als Kenntniß und Beſitz der Mittel iſt das gewonnene Reſultat, was aber ſeiner Natur nach nicht Endzweck iſt, ſondern ſich ſofort an die ihm gebührende mittlere Stelle zurückſetzen laſſen muß, damit der Proceß der wirklich freie, eigentlich erſt im vollen Sinne des Wortes practiſch werde.

Die obige Auffaſſung der Nothwendigkeitskategorie unterſcheidet ſich ebenſo ſehr von der ſubjectiviſtiſchen Kants und ſeiner Vorgänger, die bei einer nur logiſchen Denknothwendigkeit ohne objective Bedeutung für die Erkenntnißgewißheit der Natur der Dinge an ſich ſtehen blieb, wie anderſeits von der einfach objectiviſtiſchen Hegels, welcher die Nothwendigkeit als die Identität der Wirklichkeit und Möglichkeit in dem Sinne faßt, daß in jedwedem Wirklichen auch die Möglichkeit dieſes Wirklichen liegen müſſe; da nun die Möglichkeit erſt dann volle Möglichkeit ſei, wenn zu ihrer Wirklichkeit keine Bedingung mehr fehlt, vorher aber auch die Möglichkeit noch nicht da ſei, ſo ſei eben das Umſchlagen der Möglichkeit in Wirklichkeit, mithin das Wirklichwerden ſelbſt die Nothwendigkeit — eine Auffaſſung, welche den ganzen Proceß als zeitlichen Proceß eigentlich aufhebt und an deſſen Stelle vielmehr die unmittelbar daſeiende Realität ſetzt. Noch weiter geht der Irrthum, wenn eben dieſe Nothwendigkeit zu einer inneren gemacht, Freiheit genannt, Freiheit und Nothwendigkeit alſo der Sache

nach identificirt werden; denn dadurch wird nicht nur der Freiheit, sondern auch dem Nothwendigkeitsbegriff das Specifische geraubt, um dessen willen die Nothwendigkeit eben Nothwendigkeit genannt werden kann, nämlich die Bezogenheit des Innern (Subjectiven) auf anderes, äußerliches, objectives Sein.

c. Die Möglichkeit eines normalen und eines abnormen Processes.

§. 41.

Betrachten wir die menschliche Freiheit in ihrem Zusammenhange mit dem göttlichen Princip, so erkennen wir sie (§. 29) nicht als einen unmittelbar gegebenen Zustand, sondern vielmehr als einen Progreß der Befreiung. Ziehen wir dann weiter ihren Inhalt in Betracht, so zeigt sich in den Modalkategorien unverkennbar der Punkt, in welchem dieser Progreß ebenso leicht in einem Regreß, also in das Gegentheil der Freiheit und Sittlichkeit umschlagen kann, wie in den Progreß, welcher die eigentliche Freiheit und Sittlichkeit ist. Die allgemeine Ethik hat diesen Punkt, d. h. die Möglichkeit des Unsittlichen oder Bösen (im weitesten Sinn) nachzuweisen, und denselben bereits in der perennirenden Möglichkeit oder dem endlosen Progreß der Zufälligkeit aufgezeigt. Diese Möglichkeit eines doppelten Verlaufs, die niemals zur Nothwendigkeit des abnormen, aber auch niemals zur Nothwendigkeit des normalen wird, ist nunmehr noch insbesondere zu beweisen, und zwar vorerst abgesehen von der psychologischen und geschichtlichen Wirklichkeit, rein a priori und so zu sagen auf mathematisch anschauliche Weise. Diese formale Darstellung gehört allerdings eigentlich der allgemeinen Wissenschaftslehre und näher derjenigen Stelle der Logik an, wo von den sogenannten Schlußfiguren gehandelt wird [1]).

1) In der Wissenschaftslehre ist die Theorie der Entwickelung an der

Der eigentliche Sinn und Zweck dieſer ſogenannten Figurenlehre iſt nämlich ſpeculativ gefaßt dieſer, daß die normale Rangordnung der Momente (termini) hervorgebracht werde. Die Schlußfiguren ſind ſchon von Ariſtoteles und neuerlich beſonders von Hegel unter dem Geſichtspunkt einer Veränderung des terminus medius betrachtet worden, ſo daß nach Hegel der Reihe nach jeder terminus zum medius gemacht werden kann und darnach der Schluß eine andere Figur erhält. Nun betrachtet jedoch Hegel dieſe Veränderlichkeit der Stellung als abſolut und ſetzt den ſogenannten mathematiſchen Gleichheitsſchluß, in welchem dieſe Veränderlichkeit ohne alle Einſchränkung waltet, als den vollkommenſten (Wiſſenſchaftsl. S. 186), während er doch in der Logik nur die allerabſtracteſte Formel des Schluſſes überhaupt iſt. Sieht man auf den Inhalt, d. h. die Bedeutung der Glieder, ſo zeigt ſich ſofort, daß nicht jedes willkürlich zum Vermittelungsglied (medius) gemacht werden kann, ſondern nur dasjenige, welches der Sache nach das Vermittelungsmoment enthält; ebenſo kann nicht jedes mit gleichem Rechte die Stelle des Princips, und nicht jedes die des Zweckes behaupten. Gleichwohl findet eine ſolche Verſchiebung im phänomenologiſchen Proceſſe ſtatt; das Moment, welches eigentlich Princip ſein oder vielmehr werden und zuletzt bleiben ſoll, ſteht anfangs in der Zweck- dann in der Vermittelungsſtelle, und ebenſo auch die andern. Der Begriff der normalen Entwickelung liegt alſo darin, daß die Verſchiebung einen ſolchen Gang nehme, daß ſie zuletzt jedes Glied in die ſeiner ſachlichen Bedeutung angemeſſene Rangordnung bringe; die normale Entwickelung iſt demnach der Fortſchritt, progressus, der aber nicht ein progressus in infinitum, eine Rückkehr aus der vollkommenen in die unvollkommene Stellung und aus dieſer wieder

---

gehörigen Stelle (S. 189 und 193) nur angedeutet, aber nicht weiter auseinandergeſetzt worden; wir benutzen die Gelegenheit dies hier mit beſonderer Beziehung auf die Ethik nachzuholen.

in die vollkommene u. ſ. f. iſt, ſondern mit der Vollendung der richtigen Stellung ſeine Verwandlungen durchlaufen hat, und nun in der normalen beharrt, ſo daß fortan ein ſich gleichbleibender Processus als ungehinderte widerſpruchsloſe Lebensbewegung fortwähret. Der Fortſchritt oder die allmähliche Ausbildung der Entwickelungsweiſe (Progreß) hat es alſo zur vollkommenen Art des Proceſſes zu bringen, dieſe iſt ihr Ideal, bei dem die organiſche Umbildung endet, nicht aber ein Erſtarren zur todten Geſtalt. Als Beiſpiel kann man die kritiſchen Epochen betrachten, die das Leben während des Wachsthums zu überſtehen hat, bevor der Organismus, mit ſich ſelbſt fertig, zur vollen Energie der Thätigkeit nach außen geſchickt iſt. Dieſe Anſicht unterſcheidet ſich alſo ſowohl von derjenigen, welche den Proceß nur als Mittel zu einem todten caput mortuum und dieſes als den Endzweck betrachtet, als auch von der ebenſo einſeitigen andern, welche den Proceß ſelbſt als den abſoluten Zweck in dem Sinne betrachtet, daß er, zur Blüthe der Entwickelung gelangt, wieder am entgegengeſetzten Ende anfängt, und alſo nicht eine dem vollendeten Lebensorganismus einverleibte fortdauernde Bewegung, ſondern daß ein progressus und regressus in infinitum das Abſolute ſelbſt ſei, wie dies nach Hegels Methode der Fall iſt. (Wiſſenſchaftslehre S. 24 fg.)

Machen wir nun die Anwendung davon auf den ſittlichen Proceß der Menſchheit, ſo zeigt ſich, daß (§. 18) uranfänglich im abſoluten Geiſte die Stellung der Momente die der vollkommenen Freiheit war, in welcher das ideelle Moment des Denkens (a) die Principſtelle, das ſeeliſche des Willens (b) die Vermittelung, und die objective Wirklichkeit oder Wahrheit (c) die Zweckſtelle einnahm. Im Progreß der creatürlichen Menſchheit findet dagegen nothwendiger Weiſe beim erſten Beginn die umgekehrte Stellung ſtatt, da der Menſch ſich aus dem Schooße der Natur, alſo der ihm zuvorſeienden Wirklichkeit hervorzuarbeiten und zu befreien hat. Die Stellung der Mo-

mente iſt daher c b a, und dieſe Stellung iſt an ſich keine abnorme, unſittliche oder böſe, ſie iſt nicht die nicht ſein ſollende, ſondern nur die nicht bleiben ſollende; ſie iſt die geradehin und unmittelbar daſeiende, von welcher der Progreß erſt anhebt, die reine Natürlichkeit, die als ſolche nicht abnorm iſt.

Das Princip der poſitiven Liebe oder abſoluten Freiheit in Gott (A B C) bleibt nicht dabei ſtehen, ein bloßes Werk (c) zu ſchaffen, ſondern dieſes, die ſelbſtloſe Natur, iſt nur das Medium, aus deſſen Schooße ein gottebenbildliches gleichfalls poſitiv freies Geſchöpf, der Menſch, hervorgehen ſoll; dieſes Hervorgehen kann nicht ein ſchlechthin einſeitig von Gott Bewirken und Machen, ſondern, weil Freiheit, ein ſeiten des Geſchöpfs ſelbſt Sich-mitbewirken, eine Selbſtbefreiung ſein, ein Progreß, deſſen Ende gleichfalls die gottebenbildliche Stellung der Momente a b c ſein ſoll. Aber zwiſchen dem anfänglichen c b a und dem endlichen abc liegen Mittelſtufen, die nicht überſprungen werden können, denn ein ſolches Ueberſpringen wäre entweder ein Zufall oder ein Freigemachtwerden durch Anderes (Gott), was unmöglich iſt.

In dem unmittelbaren natürlichen Stande des Menſchen, welcher noch keine ethiſche Phaſe iſt, ſondern nur die Vorausſetzung, von der dieſe Phaſen erſt ausgehen, bedeutet b noch nicht Wille, ſondern nur natürliche Wechſelwirkung, und a noch nicht Intelligenz, ſondern nur natürliches Lebensprincip. Was nun beim Beginn des Befreiungsproceſſes zunächſt erreicht werden muß, iſt, daß das b zum Willen werde, zunächſt zum bewußten natürlichen Willen, d. i. zur objectiven ſinnlichen Wahlfreiheit des Weltbewußtſeins oder Willkür. Die Stellung wird alſo c a b ſein; es iſt die erſte Phaſe der allmähligen Umkehrung. Dieſes b, der Wille, wie er bis jetzt zu Stande gekommen, wird nun ſofort Princip eines neuen Proceſſes, und findet die vorhandene Wirklichkeit als Stoff und Mittel vor, um dadurch die Intelligenz (a) zu vervollkomm-

nen; es iſt die Stellung des mittleren ethiſchen Proceſſes, den wir vorläufig als den ſocialen Rechtsproceß bezeichnet haben: b c a. Und nun erſt, wenn die Intelligenz zur practiſchen Einſicht (φρόνησις) und näher zur Idealität der Weisheit gelangt iſt, wird dieſe zum Princip, um mittels des Willens die Thatwirklichkeit als eine der Idee entſprechende objective Wahrheit poſitiv frei hervorzubringen (a b c), womit die Umkehr vollzogen iſt, und das freie Wirken des Menſchen widerſpruchslos in den abſoluten Wirkungskreis Gottes einmündet, aus dem es hervorgegangen iſt:

ABCcab-bca-abc-CBA.

Wäre nun gar keine andere Bewegungsweiſe und Succeſſion der Stellungen möglich und denkbar, als dieſe, ſo wäre dieſer Progreß ein metaphyſiſch nothwendiger; ſoll er ein freier ſein, ſo muß auch eine verkehrte Succeſſion möglich ſein. Entſpräche aber dieſer verkehrte Umlauf ebenſo dem Zwecke, führte er zu demſelben Reſultat, wie jener, ſo wären beide gleich zweckmäßig und gut, es wäre gleichgiltig, welcher von beiden eingeſchlagen würde, es gäbe keinen objectiven Unterſchied des Normalen und Abnormen, nur einen nichts bedeutenden ſubjectiven. Nun aber iſt ein verkehrter Umlauf möglich, zugleich aber iſt unmöglich, daß dieſer zum Zweck führe; jene formale Möglichkeit und dieſe materiale Unmöglichkeit ſind beide vorhanden; es iſt alſo ein die Nothwendigkeit in ſich tragendes freies Sollen, aber kein Müſſen, eine poſitiv an Geſetz oder Norm gebundene Freiheit, aber darum nicht an einerlei Weiſe gebundene Nothwendigkeit vorhanden. Dies kann im folgenden Schema anſchaulich dargelegt werden. Denken wir uns die drei Momente c b a im Kreislauf begriffen, ſo könnten ſie ſich nach der einen oder nach der andern Richtung hin um ſich ſelbſt bewegen. Nun iſt aber die ſittliche Aufgabe die, daß die Bewegung, welche zuerſt von c ausgeht, fortrücken, alſo dann von b und endlich von a ausgehen ſoll;

man muß ſich alſo dieſen normalen Progreß ſo denken, daß er von der Rechten nach der Linken ſtrebt. Auf dieſe

Weiſe werden ſucceſſiv die drei progreſſiven Stellungen erfolgen und das Subject zur normalen Stellung, d. i. zum ſittlichen Zweck gelangen, wie oben angegeben wurde.

Denkt man ſich dagegen die Bewegung von links nach rechts, d. i. immer in derſelbigen verkehrten Weiſe fortgehend, ſo entſteht die abnorme Bewegung; es erfolgt zwar auch eine Reihe von Veränderungen, in welcher aber niemals diejenige eintritt, die als ſittliche Vollkommenheit bezeichnet iſt, das Subject kehrt vielmehr in ſeinem Bildungsproceß unwillkürlich ſtets zu der natürlichen Unfreiheit zurück und bewegt ſich endlos in dem widerſinnigen progressus in infinitum oder der perennirenden Möglichkeit.

Es kreiſen in infinitum die Stellungen ſo, daß die höhere nicht auf die niedere, ſondern die niedere auf die höhere folgt, ohne Löſung des Widerſpruchs, wie ein periodiſcher Decimalbruch. Wir mögen die Bewegung ſo lange fortſetzen, als wir wollen, es wird ſich niemals das gewünſchte abc zeigen; dieſes wird ſich vielmehr bei dieſer abnormen Bewegung ebenſo wenig als möglich ergeben, wie bei der normalen das cba wiederkehrt; und wie der normalen das cab und bca ausſchließlich eigen iſt, ſo kommt nur in der abnormen die Stellung acb und bac vor, worüber ſich noch allerhand Reflexionen anſtellen laſſen. Dieſer abnorme Progressus in infinitum ſtellt ſich in ſeinem Zuſammenhange mit dem Abſoluten ſo dar:

ABCcba,acb,bac,cba..... in infinitum.

Dieſe Schematiſirung, ſo abſtract und formal ſie ſein mag, iſt dennoch keine müßige Spielerei, ſondern ein logiſch-kritiſches Hülfsmittel, ſich in der Ethik überall zu orientiren, wie ſie auch ſchon oben (§. 22) zur Entwickelung der drei Grundideen gedient hat. Uns aber iſt ſie in Wahrheit abgenöthigt von dem Wirrſal, worin ſich derma-

len die ethischen Grundbegriffe durch Schuld der Identitätssysteme befinden. Man hat sich nicht entblödet den Unterschied eines normalen und abnormen Verlaufs nicht nur im sittlichen Proceß, sondern auch in der Geschichte der Menschheit zu leugnen. Im Vorgefühl, daß, wenn ein solcher Unterschied möglich wäre, und zugegeben werden müßte, daß die Menschheit den abnormen Weg eingeschlagen habe, während ein normaler möglich gewesen, die ganze Lehre von der „Nothwendigkeit der weltgeschichtlichen Entwickelung" in der Weise, wie sie wirklich erfolgt ist, hinfallen, und das Ganze nicht als Gesetz, sondern vielmehr als Schuld der freien Menschheit dastehen würde — in diesem Vorgefühl von den Consequenzen obiger Unterscheidung haben die Identitätsphilosophen dieselbe von ihrem Standpunkte aus gleich im Princip abweisen und mit Spott überschütten zu müssen geglaubt, um dagegen ihr: „Alles Wirkliche ist vernünftig und alles Vernünftige wirklich," damit aber den zwecklosen Proceß einer ewig nothwendig sich in sich selbst revolvirenden Bewegung als das Absolute und dieses Absolute als absolute Nothwendigkeit zu proclamiren; eine Nothwendigkeit, die nichts als der perennirende Widerspruch zur „pulsirenden Seele" der Welt gemacht, oder die Methode der „absoluten Negativität", in Wahrheit aber der Sophistik ist.

3. Die Persönlichkeit.

§. 42.

Obschon wir den sensiblen Lebensprincipien Spontaneität und damit einen gewissen Grad von Willkürlichkeit beilegen, so ist doch einleuchtend, daß von eigentlicher Freiheit erst die Rede sein kann, wo das seelische Lebensprincip zur gedankenhaften Selbsterfüllung, zur Subjectivität im eigentlichen Sinne gekommen, wo also Bewußtsein vorhanden

ist. Fehlt dieses Moment der Innerlichkeit ganz und gar, so gibt es keinen Punkt der Existenz, auf welchen sich das Wesen in sich zurückziehen kann; es ist schlechthin und unmittelbar schon durch sein bloßes Dasein wirkend, gleichwie jedes materielle Wesen unmittelbar einen Raum einnimmt, mit Andern in Berührung und Wechselwirkung steht. Dies ist die unmittelbare ontologische Kategorie der Realität. Um über diese hinauszukommen, mußten wir zu den modalen, Sein und Denken concret verbindenden Kategorien fortschreiten, und weiter knüpft sich an die Modalität sofort der Begriff der Persönlichkeit; denn Person ist eben ein solches Wesen, welches Idealität und Realität, Subjectivität und Objectivität concret in und an sich selbst ist, dergestalt, daß sich der Begriff der Freiheit in dem der Person unmittelbar hypostasirt, oder Freiheit nur als Persönlichkeit, und nur die Person frei ist. Die Persönlichkeit, gewöhnlich als Einheit eines vernünftigen Geistes mit einem lebendigen Leibe oder nach Kant kurz als „vernünftig sinnliches Wesen" definirt, ist schon vermöge ihres Begriffs oder an und für sich selbst nicht etwas blos Subjectives, sondern ein auf objectives Wirken und auf die wirkliche Welt Bezogenes; wie auch der Wille nicht etwas in sich Verschlossenes, sondern entweder positiv oder negativ, als Wille oder Widerwille, auf reale Aeußerlichkeit bezogen ist.

Mit der Freiheit ist aber sogleich der Anfang eines Processes der Selbstentwickelung gesetzt, welcher dem Naturreiche gänzlich abgeht. Es kommt dabei wesentlich darauf an, ob die Objectivität das Anfangende, d. h. die bestimmende Causalität, und die Subjectivität das receptiv Bestimmtwerdende ist, oder ob beide sich wechselseitig bestimmen, oder endlich, ob das Bestimmen vom Subject aus auf die wirkliche Welt übergeht. Dies gibt die drei Hauptphasen der phänomenologischen Entwickelung der menschlichen Freiheit, oder, was ebenso viel, die drei Grade der menschlichen Persönlichkeit.

Indem wir aber hier von Activität, Passivität und wech-

ſelſeitiger Beſtimmung ſprechen, darf niemals aus dem Auge gelaſſen werden, daß wir vermöge der Modalkategorien über die ontologiſche der Wechſelwirkung und des Lebens ſchon hinaus ſind, und damit auch über die der bloßen Spontaneität (§. 31) des allgemeinen und der beſondern Lebenstriebe. Es kann eine Thätigkeit zwar die eigene eines Weſens, deſſen unmittelbare Wirkſamkeit ſein, aber darum iſt ſie noch nicht eine freie oder freiwillige (ἑκούσιον), wie ſie von den Alten, namentlich von Ariſtoteles und nach ihm auch von Neueren noch immer genannt wird. Von Freiheit und Freiheitsproceß überhaupt kann, wie geſagt, erſt dann die Rede ſein, wenn das Innere eines Weſens zur Subjectivität wird, die Seelenſubſtanz ein geiſtiges Daſein in ſich für ſich gewinnt, ſei es auch anfangs nur noch in Weiſe des Gefühls; denn erſt dann iſt im Individuum ein Ort vorhanden, in welchem ſich der Wellenſchlag der äußern Einwirkungen bricht und wenigſtens momentan in die Gewalt des Subjects kommt, bevor er als Reaction wieder in die Außenwelt zurückſchlägt. Vermag das Subject dieſen Strom der Wirkungen und Gegenwirkungen nicht in ſich aufzuhalten und willkürlich zu lenken oder ganz abzubrechen, ſo verhält es ſich ſelbſt nur wie eine Woge im Fluß der Ereigniſſe; es ſchiebt ſich keine Zeitdauer zwiſchen Urſach und Wirkung ein, dieſe folgt ohne Aufenthalt (ἐξαίφνης) auf jene, die natürliche Cauſalitätsverkettung zieht ſich ohne Unterbrechung durch die Individuen hindurch. Soll dagegen zwiſchen Wirkung und Gegenwirkung ein Moment der Ruhe eintreten, ſo kann dies nur dadurch geſchehen, daß die phyſiſch-reale Wirkung ſich aufhebt in die ſubjectiv-ideelle; ſie erliſcht nicht ganz, aber ſie ſetzt ſich in das Medium des Empfindens, Fühlens, der Vorſtellungen und Gedanken um, kommt damit erſt in unſere Gewalt und wird zu einem Moment des denkend ſich ſelbſt beſtimmenden Geiſtes. Angehalten in dieſem Durchgange unterliegen die Bewegungen unſerer Wahl, und das Wählen wird zur Ueber-

legung, Berathſchlagung, βούλευσις [1]), die ſich mit der wirklichen Wahl, dem Vorziehen der einen oder andern Möglichkeit, προαίρεσις, d. i. dem Entſchluſſe, ſchließt, um nun erſt in die neue Wirkung oder Gegenwirkung gegen den erſten äußern Anſtoß fortzugehen. Auf jenem ſich zwiſchen Urſach und Wirkung einſchiebenden Mittelgliede, wo die Entſcheidung auf die Spitze des liberum arbitrium in uns geſtellt erſcheint, weil ſie eine nur ſubjective ideelle Exiſtenz in uns annimmt, beruht überhaupt die Möglichkeit der Freiheit; die weitere Ausbildung und der Fortſchritt in der ſittlichen Freiheit aber beſteht darin, daß das Denken immer mehr ſouveraine Macht über den Willen und durch dieſen über die That gewinnt, was wiederum davon abhängt, daß das Denken aus den beſondern Empfindungen und Gefühlen ſich immer mehr abklärt zu allgemeinen leitenden Verſtandesbegriffen und dieſe verſtändigen Zweckbegriffe ſich zur Totalität der Idee harmoniſiren.

Anfangs wird demnach das Subject, bevor dieſe Diakriſis vollzogen iſt, ſich noch mehr oder weniger unmittelbar vom Gefühl und ſomit mittelbar von den einwirkenden Objecten beſtimmt finden, wie dies bekanntlich in der Kindheit der Fall iſt. Was das Subject hier ſelbſt thut, iſt eigentlich nur die Selbſtthätigkeit des Fühlens, Wahrnehmens, Erinnerns; der Zweck dieſes erſten Proceſſes iſt alſo ein nach innen gerichteter gnoſtiſcher; die activen Reactionen, die von dem Innern nach außen zurückgehen, ſind ihrem Gehalt nach faſt noch ganz natürlich organiſche, urſprünglich bewußtloſe, ſie ſind noch nicht reflectirte Willensacte und prämeditirte Handlungen, ſollen es aber mehr und mehr werden [2]). Dieſe ſtellen ſich vorherrſchend in der zweiten Periode mit der

1) Aristot. Eth. Nic. III. 2. 3.

2) Von dieſem primitiven Verhältniß der Perſönlichkeit zur materiellen Natur handelt Rothe Theol. Eth. I. S. 304 fg.; von den überlegten Handlungen S. 316 fg. Ueber die Theorie des Ariſtoteles vergl. Michelet Syſt. der Moral S. 44.

Bildung abſtracter Verſtandesbegriffe und der Sprache ein, worin jene fixirt, dem Gedächtniß, damit zugleich innerlich der freien Combination des formal-logiſchen Verſtandes übergeben, und ſo zu Zweckbegriffen empiriſchen Inhalts werden, die aber gleichzeitig wieder durch äußere Erfahrungen weiter beſtimmt, verändert und rectificirt werden. Dieſes gegenſeitige Beſtimmen und Beſtimmtwerden geht in dem Medium der Lebenspraxis vor und enthält zugleich jenen erſten Vorgang, nunmehr aber als die eine Seite der Wechſelwirkung, in ſich. Das Subject iſt in ſeiner Selbſtbefreiung zwar ſo weit gekommen, daß es ſich von dem erſten Zuſtande des einſeitig receptiven Beſtimmtwerdens befreit hat, aber es iſt noch nicht dahin gelangt, die reale Objectivität urkräftig aus ſich, d. i. aus ſeiner eigentlichen geiſtigen Selbſtheit heraus prometheiſch zu beſtimmen. Daher tritt in dieſem Mittelzuſtande vorzüglich ſtark das negative Verlangen auf, ſich dem paſſiven äußerlichen Beſtimmtwerden gänzlich zu entziehen, es gilt ſchon für Freiheit, negativ frei zu ſein. Aber da die Freiheit ihrer Natur nach auf Aeußerung bezogen iſt, ſo wird dieſe negative Autonomie der ſtoiſchen Entſagung für das Subject ſelbſt wieder zum Zwange, und der Freiheitsproceß gelangt erſt dann zum Ziele, wenn das anfängliche Verhältniß umgekehrt, das ideell ſubjective Moment nunmehr als Idee das Anfangende, die That das Endende, die Objectivität alſo aus der Subjectivität heraus beſtimmt und geſtaltet wird. In dieſer letzten Phaſe iſt die Freiheit wieder wirkend, objective Zwecke ſetzend, ſie iſt zur poſitiven Freiheit im eigentlichen Sinn, d. i. zur ponirenden geworden, aber dennoch Freiheit geblieben, und nicht wieder zu einer nur organiſch wirkenden Spontaneität geworden; ſie würde aber in dieſe Unmittelbarkeit zurückfallen, wenn das Moment der negativen Freiheit, das auch nicht wollen Können, nicht als aufbewahrtes Mittelmoment darin fortdauerte, nur daß dieſes jetzt, wie man ſagt „zur Idealität oder Subjectivität aufgehoben," d. h. zum Mittel gemacht worden, und

nicht mehr, wie in der zweite Phase, Zweck ist. Soweit also auch das Subject noch von der wahren Freiheit entfernt ist, so lange es dieses Durchgangsmoment noch als höchstes Gut und als die Freiheit selbst festhält, so wesentlich gehört dieses Moment doch zur wahren Freiheit selbst, und man kann die vollkommene oder absolute Freiheit nicht, wie noch immer viele Neuere [1]) thun, und wie es in der Hegelschen Definition als „der in das Subject hereingenommenen Nothwendigkeit" liegt, als diejenige definiren, welche die Wahlfreiheit völlig ausgestoßen hat und mit der Nothwendigkeit wieder identisch geworden ist. Auch der Ausdruck „moralische Nothwendigkeit," den man substituirt, ist entweder widersprechend, oder er bedeutet in diesem Zusammenhange nur die Einsicht in die Nothwendigkeit oder den blos formalen Unterschied unter bewußter und unbewußter Nothwendigkeit. Das Unvollkommene der menschlichen Freiheit liegt darin, daß sie entweder bei der Wahlfreiheit stehen bleibt, und den Zufall äußerlich und innerlich entscheiden läßt, diese Zufälligkeit geradezu mißverständlich für das Ideal der Freiheit hält, oder doch dieselbe aus Willensschwäche nicht ganz in ihre Gewalt zu bringen vermag, während Gottes Freiheit reine Selbstbestimmung der immer fortdauernden Wahlfreiheit aus der Idee ist. In dieser dritten Phase ist also die zweite und mit ihr zugleich die erste enthalten; sie ist die inhaltreichste oder concreteste im Vergleich mit den abstracteren Freiheitsbegriffen, die von den beiden vorigen abgezogen und nur Momente von jener sind. Auch das erste unmittelbare Moment, das der Receptivität, dauert in ihr fort, nur nicht mehr als unvermitteltes; denn wenn das Subject jetzt den Zweck der objectiven Verwirklichung seiner Ideale verfolgt, so will es auch die verwirklichten Ideale anschauen, sich also

1) Z. B. Ulrici Grundprincip der Philosophie S. 305. Absolute Freiheit sei diejenige, welche die Wahlfreiheit ausgestoßen habe, und mit der Nothwendigkeit identisch geworden sei.

von ihnen wieder afficiren lassen, wie es zuerst unmittelbar von den wirklichen Gegenständen afficirt wurde; nur mit dem Unterschiede, daß damals diese Objecte nicht seine Producte waren, daß es dieselben, weil sie ihm völlig fremd waren, nicht durchschauen, nicht bis auf ihren Grund völlig begreifen und vernehmen konnte, weil sie so wie sie sind, als Producte der prosaischen, mit Zufälligkeiten behafteten Wirklichkeit, nicht rein aus idealem Grunde hervorgegangen, also der Vernunft — im engern Sinne dieses Wortes [1]) — nicht völlig entsprechend waren, kurz keine Wahrheit in der bestimmten objectiven Bedeutung (§. 20) hatten.

a. Die unmittelbare oder eudämonische Persönlichkeit.

§. 43.

Es versteht sich von selbst, daß dieser Entwickelungsproceß der menschlichen Freiheit aus Epimethie zu Promethie nicht zu verwechseln ist mit einer successiven Verklärung oder Vergeistigung der materiellen Welt, gleich als löse sich die starre Materie in Licht und Luft, die Körper in Farben und Töne, das Ganze in Sprache oder in das uranfängliche „Wort" auf. Diese schon oben berührte (§. 28) Vorstellung ist ein Rest des monistischen Idealismus der Identitätssysteme, und hätte, wenn sie irgend mehr als eine poetische Fiction wäre, wenigstens für die Ethik keine Bedeutung, sondern höchstens für eine darüber hinaus liegende Eschatologie. Die „ganze Welt" oder die Objectivität überhaupt hat und behält für uns Menschen ihre besondern Schichten, Stufen oder Reiche: es ist da und dauert fort für uns eine Sphäre der reinen Natürlichkeit, in der wir uns wie im Anfang unwillkürlich receptiv und

1) Wissenschaftslehre S. 203. 313. 317.

reactiv, d. i. schlechthin als lebend verhalten, wie im Athmen, im Blutlauf u. s. f. Nur einen Theil der natürlichen und instinctiven Lebensfunctionen vermögen wir, ohne sie überhaupt aufzuheben, unter die Herrschaft des freien Willens rücksichtlich des quantitativen Maaßes zu bringen, und hierin, als dem a priori nicht Wißbaren, behauptet die die Erfahrung sich als nothwendig. Eine höhere Sphäre ist die des Verkehrs mit andern Menschen, eine dritte die religiöse und religiös-sittliche.

Fassen wir zuerst die unmittelbar aus dem natürlichen Leben sich hervorbildende Freiheit, oder die unmittelbare Persönlichkeit ins Auge, so ist das Bewußtsein derselben, wie die Psychologie lehrt, zuerst das sinnliche Weltbewußtsein, ein Bewußtsein der Objecte, auf sinnlichen Wahrnehmungen, Erinnerungen und Vorstellungen beruhend, ein Product der äußern Anschauung der gegebenen Einzeldinge, ohne systematisch universellen Zusammenhang und ohne in das Innere derselben einzudringen. Dieses Bewußtsein ist noch ganz aus sich hinaus auf die Welt der Dinge bezogen und in ihr absorbirt; es bewegt sich zwischen diesen hin und her, ohne sich auf sich, das Subject selbst, zu reflectiren. Die diesem Bewußtsein entsprechende Freiheit ist das Vermögen zwischen mehren Objecten zu wählen; wir nennen sie daher die objective Wahlfreiheit. Der determinirende Grund der Wahlentscheidung liegt im Gefühl; das diesem unmittelbar Zusagende wird ergriffen, das Gegentheil verschmäht. Das Mittel, wodurch der Wille sich bestimmt, sind die Erinnerungen an zusagende oder widerwärtige Erfahrungen, die man bereits gemacht und mit den Vorstellungen der Dinge zugleich im Gedächtniß festhält; sie erwachen unwillkürlich mit der erneuten Wahrnehmung, und das Nützliche und Schädliche wird nach der angenehmen oder unangenehmen Folge, die es für die Person gehabt, ermessen. Doch kann man den Gesammtinhalt dieses natürlichen Gefühls bei dem Menschen nicht blos

auf die sinnliche Wohlfahrt beschränken; der Mensch ist von Anfang an mehr als nur animalisches Leben; das Befriedigende und das Schmerzhafte wird zwar unmittelbar in und an der Seelenstimmung ohne weitere Reflexion vernommen und dadurch der Wille und das Handeln bestimmt, aber zu dem unmittelbar Zusagenden gehören bei dem Menschen auch schon Gefühle höherer Art, namentlich die der persönlichen Zuneigung, der Pietät u. s. w.; kurz alles das, was die vernünftig-menschliche Natur schon in ihrer primitiven Anlage zur specifisch menschlichen Eudämonie bedarf, worüber der erste Abschnitt der systematischen Ethik nähere Untersuchungen anzustellen hat.

Als unmittelbare Persönlichkeit tritt der Mensch aus dem Schooße der Natur, d. i. seines Geschlechts, hervor; die Vernünftigkeit manifestirt sich in seiner leiblichen Organisation; betrachten wir ihn auch nur als erscheinendes Wesen, in welchem der Geist noch nicht zum Reflex in sich gelangt, nur erst noch als Seele vorhanden ist, so liegt doch die Fülle seiner vernünftigen Bestimmungen schon als unmittelbar incorporirte Vernunft im somatischen Organismus; er gleicht dem ästhetischen Kunstwerk, aber einem lebendigen, beseelten, und wir sagen, die Vernunft sei als Anlage vorhanden, indem sie eigentlich als die der Vernunft angemessene Gliederung und specifisch menschliche Lebensbewegung vorhanden ist; denn kein Thier kann in einem menschlichen Leibe, und keine menschliche Seele kann in einem Thierleibe wohnen; was zuletzt gedankenhafter Mikrokosmos des Geistes wird, das ist anfangs unmittelbar materialisirtes Denken, somatischer Organismus, Leben. Durch diese Aeußerlichkeit seines Wesens steht er mit der Naturumgebung unmittelbar und mittelbar mit der Totalität der Welt in Wechselwirkung (§. 23), aber noch unbewußt in dem reinen, dem ethischen Proceß vorangehenden Naturzustande; das erste Stadium des Ethos ist, was den Inhalt anlangt, noch in dieser substantiellen Einheit mit der Natur befangen, in diesem mütterlichen Medium

wirkſam [1]) und der Menſch ſelbſt noch mit der äußerlichen Seite ſeiner Perſönlichkeit in mehrere zuſammengehörige Individuen zerlegt; die ganze Menſchheit, d. i. das menſchliche Geſchlecht oder der Gattungsbegriff des Menſchen iſt nur als Familie unmittelbar wirklich.

Die Freiheitsbethätigung dieſer Perſönlichkeit iſt daher auch eine unmittelbar ſich äußernde, wirkende, nach außen, nicht wie die zweite nach innen gerichtete, ſie iſt unmittelbare Praxis, aber nicht in dem Sinne eines bloßen Naturproceſſes; dieſelbe Materie iſt geblieben, aber die Form hat ſich verändert; denn als ethiſche Phaſe beginnt ſie zwar mit dem erſten Aufdämmern einer innern Vorſtellungswelt, aber auch nicht eher; und mit dieſer beginnt zugleich die Freiheit, ſobald das Subject die äußere Einwirkung in Vorſtellungen umzuſetzen, und dann den Lauf der Natur wenigſtens momentan in ſeine Gewalt zu bringen vermag, was aber für jetzt nur in der willkürlichen Wahl unter gegebenen Objecten beſteht. Alles zuſammengenommen unterſcheidet ſich alſo dieſe erſte ethiſche Phaſe von der vorangehenden Natürlichkeit nicht durch einen neuen, über die Naturgeſetze und den Naturlauf hinausgehenden Inhalt, ſondern durch den Zweck, einen Willen zu bilden, d. h. die natürlichen Lebenstriebe zu bewußten, ihre Befriedigung zur Eudämonie zu erheben; das Princip davon iſt noch das ſpecifiſch menſchliche Leben, alſo die ſomatiſche Natur, und das Mittel, wodurch dieſes zum Willen erhoben wird, das ideelle Moment, die Innerung der Eindrücke zu Vorſtellungen und anſchauendem Weltbewußtſein. Bezeichnen wir die drei Momente der Perſönlichkeit, das äußerliche oder die Wirklichkeit mit c, den ſeeliſchen Willen mit b, und das ideelle mit a, ſo ſtehen in dieſem erſten ethiſchen Proceß die Momente zwar nicht mehr in der Ordnung, die dem Naturſtande entſprechen würde (cba); aber ſie ſind auch noch

1) Rothe Eth. I. S. 188. 234 fg.

nicht völlig umgekehrt in die entgegengeſetzte, ſondern das entſprechende Schema iſt cab.

b. Die zweite oder die Rechtsperſönlichkeit.

§. 44.

War das Bewußtſein und Wollen in der erſten Periode noch ganz aus ſich hinaus auf die Welt der Dinge bezogen, ſich zwiſchen dieſen hin und her bewegend, ohne an ſich, das Subject ſelbſt zu denken, ſo tritt jetzt eine andere Reflexion und Wahl ein: die zwiſchen der Objectivität überhaupt und der Subjectivität. Die Glieder der Disjunction ſind hier andere; wie theoretiſch das Selbſtbewußtſein im Gegenſatz zum Weltbewußtſein erwacht, ſo iſt auch die Freiheit ein Entſcheiden zwiſchen Handeln und Denken (Nichthandeln) überhaupt; es iſt der Standpunkt der abſtracten ſubjectiven Freiheit, der Reflexion in ſich, und entſpricht dem Momente der negativen Liebe oder der Egoität (§. 14). Fragt man das Bewußtſein der unmittelbaren Perſönlichkeit, was es darunter verſtehe, wenn es „Ich" ſagt, ſo iſt dieſes Ich die ganze Perſon adiakritiſch, wie ſie ſich anſchauend ſelbſt und in Andern ihres Gleichen wie in einem Spiegel erſcheint, vorzugsweiſe die äußerliche Perſönlichkeit in ihrer Individualität und ihrem Unterſchiede von allen andern Objecten. Dieſes Weltbewußtſein iſt noch nicht zu dem Bewußtſein deſſen fortgegangen, was in der eignen Perſon wiederum das eigentliche Selbſt, der identiſche Punkt des Ich oder das Weſen iſt, an welchem alle äußerlichen und auch die innerlichen Beſtimmungen der Empfindungen, Vorſtellungen, Gedanken u. ſ. w. nur wechſelnde Accidenzen ſind. Auf dieſe punctuelle abſtracte Ichheit (den Fichteſchen Begriff des reinen Ich-Ich) geht das Selbſtbewußtſein der Rechtsperſönlichkeit in ſich, als auf ſein ſubjectives Princip zurück, bleibt dabei ſtehen und iſolirt dieſes Moment, gleich als wäre es für ſich und im Gegenſatz zu allem Andern ſetzbar. Es iſt genauer ange-

ſehen der Drehpunkt des liberum arbitrium, das Hypomochlion der willkürlichen Entſcheidung oder der ſtatiſche Punkt der Perſönlichkeit, aber nicht das poſitive Princip ſeiner Erfüllung, ſondern nur die negative Baſis der Perſönlichkeit (§. 37).

Dieſes reine nur ſich ſelbſt denkende Ich unterſcheidet ſich in ſich ſelbſt in die nur logiſch unterſcheidbaren Beziehungen aber nicht für ſich ſetzbaren Momente: 1) des denkenden Princips, 2) der Thätigkeit des Denkens und 3) in den Gedanken oder das gedachte Ich, welches nichts als der Gegenſchein, Reflex oder das Spiegelbild des denkenden Princips und der Thätigkeit deſſelben, folglich die Syntheſis der erſten beiden Momente enthält, worin das Ich ſich ſich ſelbſt (se sibi) vorſtellt, ſich beſitzt, und zur reinen, durchſichtig inhaltloſen Monade zuſammenſchließt. Dieſes Ich iſt in ſich ſelbſt reines Subject-object und das Object zeigt nichts als das reine Ich ohne allen beſondern Inhalt. Ein ſolcher Inhalt iſt aber vorher ſchon dageweſen, das Ich hat ihn ausgeſtoßen oder gefliſſentlich von ihm abſtrahirt; er iſt das, was bei Fichte die Welt der Nichtiche oder „das Nichtich" überhaupt heißt. Dieſer Inhalt iſt aber nicht aus dem abſtracten Ichpunkte erzeugt, dieſer alſo nicht genetiſches Princip, ſondern nur Concentrationspunkt der mittelſt der erfahrungsmäßigen Wechſelwirkung mit der Welt erworbenen Vorſtellungen. Selbſt in Gott kann man keine Ableitung des Mannichfaltigen (des Logos) von der abſtracten Subſtanz (dem ὑπερούσιον der Alexandriner) vornehmen, ſondern muß dieſe Momente des Urgeiſtes als unanfänglich mit und durch einander geſetzt denken, als ewige Idealwelt im Urgeiſt. Im Menſchen entſteht die Fülle durch die empiriſche Wechſelwirkung des Ich und der ſchon vorhandenen Welt, und man kann weder jenes Ich rein paſſiv als **tabula rasa**, die Welt allein als productiv, noch auch das Ich als rein aus ſich producirend ſetzen, welches letztere der weitverbreitete, aber einſeitige und falſche Aprioriſmus iſt, gegen

welche die empirischen Systeme mit Recht ankämpfen, nur daß sie darüber meist in die entgegengesetzte Einseitigkeit des Aposteriorismus verfallen.

Diese Abstraction des reinen Ich von allem seinen Inhalte und diese Vertiefung in den Grund tritt aber erst ein, nachdem die Erfüllung mit mehr oder weniger reichem Vorstellungsinhalt vermöge des Weltbewußtseins vorhergegangen ist. Sobald nun die Person sich in ihrem Kern als reines Ich erfaßt, tritt ihm dieser Inhalt als nicht zu ihm gehöriges Object gegenüber, oder das Ich tritt innerlich in sich zurück ihm gegenüber; es betrachtet denselben als nicht mehr zum eigentlichen Selbst gehörig, als Nicht-ich; diese bestimmte Welt der Nichtiche entsteht ihm immer von neuem ohne sein Zuthun, sie erscheint als Schranke seiner reinen Ichheit, als unwillkürliche, aber doch auf einer innern Nothwendigkeit beruhende Selbstbestimmung und Selbstbeschränkung — die unerklärliche Schranke des Ich bei Fichte, die zugleich eine Schranke seiner (abstracten) Freiheit ist, welche von dieser Freiheit continuirlich aufgehoben werden soll, die doch aber immer wieder entstehen muß, damit diese Freiheit, die nur im Negiren sich bethätigt, in Activität bleibe. Man sieht aus diesem Zusammenhange, daß die Freiheit hier lediglich als negative Thätigkeit gefaßt wird, und daß ihr Princip und Zweck die Selbsterhaltung der reinen Ichheit, das ist aber nichts anderes als des liberum arbitrium oder des reinen Könnens, ist, wodurch diese Theorie in alle die Mängel und Widersprüche sich verwickelt, die bereits (§. 37, 38) angedeutet worden sind [1]).

1) Diese Freiheit ist zugleich formal, subjectiv und negativ. Formal ist eine Verknüpfung von Inhaltsmomenten, die diesen äußerlich oder gleichgültig und zufällig ist, indem sie sich nicht selbst dialectisch fordern, verbinden und scheiden, sondern verbunden — eigentlich blos umspannt und mechanisch zusammengehalten werden. Das kommt daher, weil die Verbindung nur subjectiv, vom denkenden Subject, geschieht; in sofern ist formell zugleich subjectiv; und negativ ist dieser Formalismus, in sofern er auf der Subjectivität beharrt, die Selbstbewegung

§. 45.

Dessenungeachtet hat auch dieses Moment seine Berechtigung, darf aus dem Proceß der Freiheit auf keine Weise fortfallen, sondern muß die ihm gebührende Entwickelungssphäre behaupten; denn ohne die Selbstbehauptung der Egoität ist überhaupt keine Persönlichkeit und ohne Persönlichkeit keine absolute Freiheit möglich, auch die der positiven Liebe und Weisheit nicht. Es kommt nur darauf an, daß ihr der richtig bestimmte specifische Zweck gegeben und daß sie nicht isolirt werde von der ersten unmittelbar wirksamen Freiheit, die ihre negative Bedingung ist. Der Zweck der Egoität ist allerdings ein subjectiver, auf die Subjectivität sich zurückwendender und in sofern ideeller; aber eben dieser, der in der Gewißheit des Sich-anerkanntwissens besteht, kann nur durch practische Thätigkeit vermittelt werden, bedarf also der ganzen Breite des Verkehrs in der materiellen Welt, der freien Aeußerung und Wechselwirkung in ihr und durch sie mit andern anerkennenden Personen. Ein tieferes Eingehen in den Begriff dieser Persönlichkeit wird dies ins Licht setzen.

Das reine Ich ist in allen Personen qualitativ gleich; in seiner reinen Leerheit von allen besondern Inhaltsbestimmungen unterscheidet es sich nicht durch diese von andern Ichen; es gibt in dieser Beziehung nur eine numerische Vielheit von qualitativ völlig gleichen, und jedes muß das andere ohne allen Rangunterschied als eben solches neben sich anerkennen, wie es selbst ist. Dies ist die absolute Gleichheit aller Menschen im Princip. Die Personen sind in Bezug auf dieses generelle Moment Exemplare, in Bezug auf das jedem eigenthümlich Besondere Individuen; die geistige Persönlichkeit schließt beide Momente in sich.

---

des Objectiven hemmt, negirt, es willkürlich behandelt, trennt, componirt oder ganz aufhebt und von sich ausstößt.

Wenn man aber jene Gleichheit Identität nennt, ſo muß man dabei nicht an eine homogene geiſtige Subſtanz, nicht deshalb an ein Ich denken, weil ſich dieſe vielen reinen Iche nach dem principium indiscernibilium nicht unterſcheiden laſſen; ſie unterſcheiden ſich ſelbſt allerdings punctuell und monadiſch, folglich numeriſch jedes von den andern, nämlich durch jene Reflexion in ſich, und in dieſem Grundact ihrer Selbſtſetzung und Selbſterhaltung liegt das Grundprincip der Perſönlichkeit, nicht in den particularen Accidenzen des Inhalts, woran ſie alle von einander verſchieden ſind. An jenem Momente wiſſen ſich alle Iche als gleiche; ſobald ein Ich ſich ſelbſt in dieſe beiden Seiten unterſcheidet, ſo ſetzt es auch jedwedes andere, das es außer ſich ſetzt, vermöge einer Wiederholung ſeines eignen Bildes, als eben ſolches, verleiht ihm anerkennend dieſelbe ebenbürtige Ichheit, deren Begriff es unmittelbar a priori aus ſich ſelbſt nimmt. Anſtatt dieſe Selbſtergreifung des reinen Princips in ſich als Stützpunkt der Perſönlichkeit zu erkennen, gründeten die Identitätsſyſteme, namentlich das Hegelſche, die Perſönlichkeit auf das andere Moment, die verſchiedene und individuelle Particularität, alſo gerade auf das Accidentelle, was das andere Ich nicht iſt oder nicht hat; dadurch gaben ſie das Richtige in Fichte's Subjectivismus auf und ſetzten die Würde der Perſönlichkeit überhaupt herab. Indeſſen iſt dieſe Anſicht keineswegs tief geſchöpft, vielmehr von dem Bewußtſein der erſten anſchauenden Perſönlichkeit abſtrahirt. Hegel ſagt zwar [1]) richtig: „die Perſönlichkeit fängt erſt da an, in ſofern das Subject nicht blos ein Selbſtbewußtſein überhaupt von ſich hat als concretem, auf irgend eine Weiſe beſtimmten, ſondern vielmehr ein Selbſtbewußtſein von ſich als vollkommen abſtractem Ich, in welchem alle concrete Beſchränktheit und Gültigkeit negirt und ungültig iſt;" dennoch verſteht er

1) Rechtsphiloſophie §. 35.

unter der abſtracten Reinheit, in welche das Ich ſich erheben ſoll, die einfache Schrankenloſigkeit der ungetheilten Subſtanz, in welcher alle Unterſchiede wie im Nebel zerfließen. Deshalb kann er in einem Athem die Perſönlichkeit zum Höchſten und Niedrigſten machen: „das Höchſte des Menſchen iſt Perſon zu ſein, aber trotzdem iſt die bloße Abſtraction Perſon ſchon im Ausdruck etwas Verächtliches.“ „Es liegt in ihr dieſe Einheit des Unendlichen und des ſchlechthin Endlichen, der beſtimmten Grenze und des überhaupt Grenzenloſen.“ Zufolge des Sinnes, den Hegel mit dem „Grenzenloſen“ verbindet, würde die Einzelperſon, ſobald ſie ſich über die particulare Beſonderheit erhebt, nicht mehr als Monas exiſtiren, ſondern im allgemeinen Weſen zerfließen und aufgehen, in demſelben Augenblicke alſo, wo ſie ſich zur Perſon macht, als Perſon ſich aufheben.

§. 46.

Der Punkt des abſtracten monadiſchen Ich iſt alſo feſtzuhalten als innerſtes Centrum der Perſon; aber er iſt nicht die Perſönlichkeit, ſondern nur ein Moment von ihr. Suchen wir den Begriff der Perſon, näher der Rechtsperſon, ſo können wir das abſtracte Ich nicht einmal richtig als die „innere Perſönlichkeit“ bezeichnen, denn zu dieſer Innerlichkeit gehört nicht nur der dem reinen Ich accidentelle Vorſtellungsinhalt des Weltbewußtſeins, ſondern auch der Wille als vermittelndes Moment zwiſchen jenem und der ſomatiſchen Wirklichkeit, welche zuſammen erſt die Perſon „als vernünftig ſinnliches Weſen“ ausmachen. Die Rechtsperſon iſt die ganze erſte Perſönlichkeit nach wie vor, nur mit dem Unterſchiede, daß ſie ſich in ſich ſelbſt vertieft, das Moment der reinen Ichheit in ſich erfaßt und ſich in ein reines und empiriſches Selbſtbewußtſein unterſchieden hat. Damit bleibt ſie, gleich der erſten, auf eine wirkliche Welt außer ſich bezogen; aber dieſe wirkliche Welt der Dinge iſt

zugleich zur bloßen Sache oder zum ſelbſtloſen Mittel für die Perſon herabgeſetzt, welche der Selbſtzweck iſt.

Die Egoität, welche wir im Zuſammenhange mit der Liebe und poſitiven Freiheit (§. 14) als das negative Moment, und dieſes Moment, für ſich hervorgehoben, als Princip der Perſönlichkeit kennen gelernt haben, dieſes ſubjective menſchliche Einzelich mit ſeinem Selbſt- und Weltbewußtſein iſt nun weiter Prototyp und Princip eines von ihm ausgehenden ſittlichen — nämlich des Rechtsproceſſes, und dieſer bis in ſeine letzte Quelle verfolgt, weiſt zurück auf dieſes Princip. Gleichwie im Subject das reine Ich den mannichfaltigen Vorſtellungen ſich entgegenſetzt, die es nicht aus ſich ſelbſt allein erzeugt, ſondern nur mittels der gegebenen wirklichen Dinge durch eigne Thätigkeit ſich einbildet, ſo findet die einzelne Perſon auch eine wirkliche Welt außer ſich vor, der ſie ſich practiſch bemächtigt, um ſie zu ihren Zwecken zu gebrauchen. In dieſer Welt findet ſie aber auch andere Perſonen, die mit ihr in Wechſelwirkung ſtehen. Obſchon nun das Einzelſubject den Begriff des Ich von ſich ſelbſt abnimmt (§. 44) und auf andere ſeines Gleichen überträgt, obſchon es niemals auf äußerliche Weiſe erfahren könnte, was ein Ich und eine Perſon ſei, wenn es ſelbſt keine wäre; ſo hängt doch die Gewißheit des Daſeins anderer Perſonen gleichfalls von der Erfahrung, mithin davon ab, daß ſolche wirklich da ſind und einwirkend ſich ihm kund geben. Da aber zwiſchen dem einen denkenden Subject und dem andern keine unmittelbare Continuität des Denkens ſtattfindet, keines dadurch, daß es denkt, auf das andere einwirkt, ſo kann die Mittheilung der Gedanken und Willensbeſtimmungen nur mittelbar, d. i. durch Aeußerungen im materiellen Medium der Sinne geſchehen. Das ſinnliche Medium der gemeinſchaftlichen Welt und die freien Aeußerungen der Subjecte, oder mit einem Worte: der Verkehr, iſt alſo das sine qua non zur Erreichung eines Zwecks der Subjecte, den wir vorauszuſetzen und näher ins Auge zu faſſen haben,

wenn es uns gelingen ſoll, das Zweck- und das Princip-moment des Rechtsſubjects völlig zu beſtimmen, denn dieſe drei ſtehen in dialectiſcher Verbindung.

So ſchon das erſte Moment, das Einzelſubject oder Selbſtbewußtſein. Außer Verbindung mit den beiden andern iſt es eben nur ſchlechthin das Selbſtbewußtſein, d. i. die Selbſterkenntniß oder das Wiſſen des individuellen Geiſtes von ſich ſelbſt; aber als Moment des Rechtsproceſſes erhält dieſes Selbſtbewußtſein ſofort eine andere Bedeutung: die des Gewiſſens (conscientia, συνειδησις); denn das Selbſtbewußtſein der Perſon als ſolcher, das ſich als Perſon Wiſſen, iſt damit an ſich ſelbſt auf andere Perſonen mittels des realen Verkehrs bezogen, es erblickt ſich ſogleich in ſeinem Verhältniß zu Andern und ſchließt dieſes Verhalten mit ein. Ebenſo beſtimmt ſich aber auch die Art und Weiſe des Verkehrs dadurch, daß er ein Verkehr zwiſchen Perſonen (nicht blos Wechſelwirkung mit Naturobjecten) iſt; jedes einzelne Subject hat die übrigen als äußerliche Geſammtheit ſich gegenüber, es weiß ſich ſelbſt als Glied dieſer Geſammtheit mittels des gemeinſchaftlichen Verkehrs. Der Verkehr, d. i. der Inbegriff von allen Aeußerungen freier Perſonen, ſofern ſich dieſe Aeußerungen gegenſeitig berühren und vielfach durchkreuzen, muß auf eine beſtimmte Art, nach einer Norm, die in abstracto Geſetz heißt (§. 24), vor ſich gehen, und dieſer geſetzmäßige Hergang einen gewiſſen Zweck für die Subjecte haben, d. h. die Art und Weiſe oder das Mittel ſein, wie ſie dieſen Zweck erreichen. Endlich dieſer Zweck ſelbſt, wie er aus dem Princip der Perſönlichkeit hervorgeht, wird nichts anders ſein, als die völlige Realiſation, d. i. die objective Bewahrheitung (Bewährung) der Perſon, die Selbſterhebung zur objectiven Wirklichkeit und Wahrheit jenes ſubjectiven perſönlichen Selbſtbewußtſeins in, mit und durch den realen Verkehr. Der Zweck iſt nicht der, daß ein Geſetz da ſei und in Kraft ſtehe, nicht das Geſetz iſt Selbſtzweck — ein Satz, aus welchem wir ſpäter in der Staatslehre

wichtige Folgerungen ziehen werden — sondern das Gesetz steht in Kraft, oder der Verkehr geht in gesetzlicher Ordnung seinen Weg, damit die Personen dadurch zur objectiven Wahrheit und Gewißheit ihrer selbst kommen. Das Gesetz an und für sich ist eine Abstraction, nämlich die abstrahirte Form des geregelten Verkehrs; diese Form, ursprünglich dem Verkehr unmittelbar immanent als Sitte, kann auch für sich ausgesprochen und hingestellt (gesetzt) werden als positives Gesetz, aber es ist und bleibt dennoch nur Mittel für einen Zweck und hat auch nur als solches einen Werth, nämlich theils den Verkehr der allgemeinen Wohlfahrt und Sicherheit gemäß zu regeln — dann ist der Zweck ein eudämonischer — theils den höheren: die öffentliche und feierliche Willenserklärung Aller, daß sie sich unter einander als Personen achten und behandeln, die allgemeine Anerkennungs- und Ehrenerklärung Aller unter sich gegenseitig zu sein (§. 24), was dem höheren und eigentlichen Zweck entspricht, welchem die Rechtspersonen zustreben. Mittel aber zu diesem Zwecke können die Gesetze auch nur in solchen Staaten sein, wo Alle an der Gesetzgebung theilnehmen und in den Gesetzen den Ausdruck ihres eignen Willens wiederfinden. — An diese allgemeine Bestimmung des Begriffs der Rechtspersönlichkeit und der ihr entsprechenden Freiheit wird die specielle Rechtslehre im systematischen Theil wieder anzuknüpfen und den Faden weiter fortzuspinnen haben.

c. Die absolute Persönlichkeit.

§. 47.

Was die vollendete Freiheit und Persönlichkeit anlangt, so ist oben (§. 12, 13, 15) die Idee der positiven Liebe und schöpferischen Freiheit als absolutes Princip bereits entwickelt. Gerade dieser Idee und nur diesem Princip ist es eigenthümlich in seiner Thätigkeit vollkommen freie Persönlichkeit zu sein, weil es, mit sich selbst fertig, zu objectiven

Zwecken um dieſer Zwecke ſelbſt willen fortgeht, folglich ſchöpferiſch iſt. Dieſer objective Zweck Gottes aber iſt die vollendete menſchliche Perſönlichkeit, das Ebenbild des göttlichen Vorbildes. Es bleibt demnach nur übrig, dieſe Freiheit von Seiten des Menſchen zu betrachten, d. h. wie ſie ſich als vollendete Beſtimmung des Menſchen in Beziehung auf Gott und auf andere Menſchen darſtellt. In Beziehung auf Gott iſt ſie die vollkommen offenbare Religion, die Religion der Liebe (§. 18); in Bezug auf andere Menſchen die der göttlichen Erziehung des Menſchengeſchlechts nachahmende menſchliche Weisheit, Liebe und Güte, ihr Wirkungskreis das Gute in engerer Bedeutung dieſes Wortes (§. 25); wir haben dieſen Bereich die religiöſe Sittlichkeit genannt.

Als Zweck der zweiten Perſönlichkeit und der Rechtsfreiheit konnte nur das ſich Anerkanntwiſſen von Andern, die Ehre, angegeben werden, zu welchem Zweck das practiſche Anerkennen Anderer das Mittel, und das Selbſtbewußtſein der Perſon das Princip war. Das Ganze war ein Proceß der Egoität als Selbſtzweck, zu deſſen Realiſirung die Perſonen ſich gegenſeitig als Mittel dienten, denn anerkannt und geehrt werden kann man nur von andern gleichen Perſonen; man bedarf derſelben um zu ſeinem eignen Zweck zu kommen, iſt darum noch an Andere gebunden und von ihnen abhängig, wenn auch dieſe Abhängigkeit eine gegenſeitige iſt. Eine ſolche Perſönlichkeit konnte daher auch ebenſowenig wie die erſte unmittelbare, urſprünglich und abſolut als göttliches Urprincip geſetzt werden, da ſie nur in, mit und durch die bereits vorhandene Realwelt und mit und durch andere Perſonen zu Stande kommt; ſie konnte nicht als frei ſchöpferiſch begriffen werden, weil ſie ſelbſt Anderes als vor ihr und mit ihr zugleich daſeiend vorausſetzt. Bleibt man nur bei dieſem Perſönlichkeitsbegriff ſtehen, wie meiſt geſchieht, ſo kann derſelbe auch nicht auf Gott übergetragen werden, ohne ihn zu verendlichen und ſelbſt einem Werden zu unterwerfen; es kann ihm

keine geistige Urpersönlichkeit vor Erschaffung der W[illegible] keine freie Schöpfungsthätigkeit beigemessen werden. Aber auch ebenso wenig dem Menschen, welcher unter einer solchen nur rechtspersönlichen Gottheit steht; denn dann ist er nur das Gefäß ihrer Ehre, nur der Gegenstand, an welchem die göttliche Machtvollkommenheit sich als solche bewährt, und ist nur darum mit Bewußtsein ausgestattet, um mit Furcht und Bewunderung Gottes Allmacht zu erkennen, ihm als dem Herrn zu dienen. Soll der Mensch mehr sein als nur dieser Knecht Gottes, das zerbrechliche Gefäß oder das im Grunde doch nur selbstlose Echo seines Ruhmes, so muß der ganzen sittlichen Entwickelung als zeitlicher Erscheinung ein Urprincip zu Grunde liegen, welches selbst nicht, gleich der menschlichen Persönlichkeit, entstanden, ihrer weder zum physischen Sein noch zum Selbstbewußtsein bedarf, sondern der ewig in sich vollendete ideale Urgrund ist, ohne welchen jenes Phänomen selbst nicht erklärlich wäre[1]) (§. 16).

Nur unter dieser Voraussetzung kann auch der Mensch seinerseits vollkommen freie Persönlichkeit sein und sich als solche wissen; weiß er sich als solche, so weiß er auch Gott als frei schöpferische Liebe und Persönlichkeit; beides aber weiß er in der völlig offenbar gewordenen Religion der Liebe, in welcher das ethische und das religiöse Princip, von jedem Widerspruch gereinigt, einander gegenseitig tragen und ergänzen (§. 18). Der Begriff der vollendeten menschlichen Persönlichkeit schließt die persönliche Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit ein; denn eine vergängliche (transitorische) Persönlichkeit ist keine selbstzweckliche, sondern nur Anderm zum Mittel dienende; dieses Andere müßte, wie wir gesehen haben, die göttliche Rechtspersönlichkeit sein, die unserer als Mittel bedürfte; daher auch jeder Beweis der menschlichen Unsterblichkeit an dieser Got-

1) Jul. Müller v. d. Sünde. II. S. 160—167. 2. Ausg.

theore scheitert. Ebenso muß jeder Beweis derselben scheitern, der von einer physischen oder metaphysischen Unmöglichkeit des Aufgelöstwerdens der menschlichen Monas ausgeht, folglich die metaphysische Nothwendigkeit der individuellen Fortdauer positiv apodictisch demonstriren will. Ungeschaffene Monaden oder Atome heben die freie Schöpfung und mit dieser die positive Freiheit und absolute Persönlichkeit Gottes im Princip auf. Consequenter Weise kann in einer Welt ewiger Monaden nur die unpersönliche Ordnung und Nothwendigkeit, die abstracte suprema lex das Absolute sein; eine Urmonas oder ein Gott kann höchstens nur als abstractes Centrum der Bewegung und πρῶτον κινοῦν begriffen werden; ein persönlicher Gott ist für eine solche Weltanschauung überflüssig. Damit sind wir aber sofort wieder auf den Standpunkt des Gesetzes und der Rechtspersönlichkeit zurückgekommen und müssen uns alle Consequenzen desselben gefallen lassen. Anstatt also die Nothwendigkeit der Unsterblichkeit auf irgend eine Weise begründen zu wollen, müssen wir uns vielmehr mit ihrer metaphysischen Möglichkeit begnügen, und darzuthun suchen, daß sie keine Widersprüche, weder gegen das Wesen des Menschen noch gegen den Begriff des Absoluten enthalte; den positiven Grund aber können wir nur in der absoluten Freiheit und Liebe Gottes finden, darin, daß es ihm um objective Zwecksetzung und Wahrheit zu thun ist. Läßt doch schon Platon in einer erhabenen Stelle [1]) seinen Zeus, nachdem er göttliche Wesen geschaffen, sagen: „Euer Bildner bin ich und Vater der Werke, die durch mich geworden, unauflöslich sind, so es mir gefällt; denn alles Verbundene ist lösbar; das schön Gefügte aber und wohl Bestehende lösen zu wollen, wäre verwerflich; darum auch, dieweil ihr geworden, seid ihr nicht unsterblich zwar und ganz unauflöslich, doch sollt ihr nicht gelöset werden, noch des Todes Theil empfahen, an meinem Willen ein stärkeres Band und

1) Timaeus c. 41.

ein mächtigeres habend, als jenes, damit ihr frei, als ihr wurdet, gebunden worden."

Ist nun der Mensch auf den ethischen Standpunkt der weisen Güte und zugleich auf den religiösen der positiven Liebe Gottes gelangt, so wird er sich religiös aus der Gottesferne der Egoität wieder zurück in die Gottesnähe der allgegenwärtigen lebendigen Liebe sehnen (§. 20) und zugleich ethisch von Liebe beseelt, mit Weisheit Liebe üben. Weisheit aber ist die Liebe, welche die Gerechtigkeit in sich trägt in ihrem Wollen und Handeln, so wie sie in ihrem Sein die Heiligkeit ist. Diese pädagogische Weisheit, deren Zweck die Selbständigkeit und Freiheit des Zöglings ist, ist auch das gottebenbildliche sittliche Ziel des Menschen (§. 21); in ihrer Selbstbethätigung ist das absolute Princip der Welt, die Freiheit, zur vollkommenen zweifellosen Offenbarung gelangt, und das Räthsel der Welt trostreich und herrlich gelöst.

Zweites Buch.

Phänomenologie der Sittlichkeit.

Erstes Capitel.

Der thatsächliche Proceß der menschlichen Freiheit.

---

1. Die Sittlichkeit als Proceß der Versittlichung.

§. 48.

Anknüpfend an den Schluß des ersten Buches nehmen wir 1) das gewonnene Resultat zu näherer Beleuchtung wieder auf, daß die menschliche Freiheit und Sittlichkeit ihrem Begriff nach ein Proceß der fortschreitenden Versittlichung sein soll; mit dieser idealen Entwickelungsnorm verbinden wir aber jetzt 2) den wirklichen factischen Hergang, wie er sich psychologisch und historisch als Thatsache überall vorfindet, um endlich 3) von dem wirklichen Leben der Menschheit diejenige Gesammtansicht oder Theorie zu gewinnen, welche dasselbe zwar vielfältig im Widerspruch und Kampf mit der idealen Entwickelungsnorm, im Ganzen aber doch die sittliche Idee als siegreich fortschreitend, dem Ziele sich unverkennbar annähernd zeigt, wie die Resultate der Sittengeschichte oder die sogenannte Philosophie der Geschichte der Menschheit in ihren Hauptepochen unleugbar nachweist.

Demnach zerfällt dieses Buch in drei Capitel, deren letztes eine bestimmte Weltansicht unter sittlichem Gesichts-

punkte festzustellen hat, unter welchem sich die Widersprüche der Wirklichkeit wider die Idee in ihrer successiven Lösung und Versöhnung begriffen zeigen. Die objective Welteinrichtung tritt hier ihrerseits als Macht, als Gesetz, als wirksamer göttlicher Weisheitswille auf gegenüber der Freiheit des menschlichen Subjects. Es handelt sich darum, die Harmonisirung beider aufzuzeigen; da aber jene objective Seite an sich feststehend, der menschliche Freiheits- und Bewußtseinsproceß dagegen das Perfectible ist, so muß man die Phasen der ethischen Weltansicht vorzugsweise als Theorie der menschlichen Freiheit behandeln, nur daß diese immer synthetisch mit jenen objectiven sittlichen Mächten in Wechselbeziehung gedacht werden muß.

Da sich dieser Proceß während seiner ganzen Dauer zwischen der sittlichen Idee und den wirklichen sittlichen oder unsittlichen Zuständen der Menschen, wie sie thatsächlich existiren, bewegt, so findet sich im zweiten Capitel auch ein wirklicher Widerstreit des Bösen und Guten, und zwar, sofern sittlicher Progreß, mit zunehmender Sittlichkeit und siegreicher Freiheit vor. Zeigen sich nun im Anfang dieses Progresses die objectiv normirenden Mächte mehr activ, das menschliche Subject mehr passiv oder doch nur in so weit activ, als es jenen, ohne zu widerstreben, receptiv sich hingibt; so wird der Fortschritt der sittlichen Freiheit eben darin bestehen, daß diese negative Freiheit immer mehr zu einer positiven, sich selbst — wenn auch immer mit Hülfe der objectiv sittlichen Weltordnung — bestimmenden Selbsterziehung und Weisheit sich erhebe. Das Böse, was sich während dieses Processes objectiv vorfindet, ist immer schon ein früher durch die menschliche Willkür gesetztes Uebel; dieses Uebel aber wendet sich nun um gegen die menschliche Willkür selbst, die That gegen ihren Urheber: sie wird zur Strafe, die Strafe zum Correctiv oder zur Zucht des Misbrauchs der Freiheit. Soll aber in diesem Züchtigungsproceß die Freiheit siegreich werden, so darf sie im Subject nicht principiell erloschen und bis auf die Wurzel

vertilgt sein, sondern muß als immanenter, mehr oder weniger tiefer, mehr oder weniger lebhafter und schmerzhafter Stachel des Widerspruchs im sittlichen Selbstbewußtsein gefühlt werden: der unaustilgbare Rest des Gewissens wird im Erziehungsproceß der sogenannten natürlichen Uebel, der positiven Strafen und der Züchtigungen der göttlichen Weisheit mit und durch diese Mittel oder nothwendigen objectiven Bedingungen sich zur sittlichen Selbstbearbeitung der Tugend, der gegenseitigen Unterstützung der Pflichten und Rechte, und zu der sittlichen Errungenschaft erheben, die wir überhaupt das Gute in der Welt oder den Inbegriff der sittlichen Güter nennen.

Diesem wirklichen sittlichen Progreß, der sich im zweiten Capitel als die Lehre vom Gewissen, von der sittlichen Ahndung oder Strafe im weitern Sinne dieses Wortes, und der Tugend-, Pflicht- und Güterlehre bewegt, muß jedoch ein vorhergehendes erstes Capitel schon Rede gestanden haben über den Begriff und Ursprung des wirklichen Bösen in der Welt. Dieser Ursprung wird in keinem andern Princip gesucht werden dürfen, als im Princip der menschlichen Freiheit selbst, obschon das Böse ein Widerspruch dieses Princips gegen seine eigne Zweckbestimmung ist, ein innerer Widerspruch also gegen sich selbst, von ihm selbst durch Verkehrung seiner Inhaltsmomente hervorgerufen. Die allgemeine Möglichkeit eines solchen Selbstwiderspruchs war a priori aus dem Begriff der menschlichen Freiheit nachzuweisen, die Wirklichkeit kann nur aufgezeigt werden, und doch darf auch diese nicht als reine Zufälligkeit für das Subject, sondern sie muß als eigne That und mithin als Schuld desselben erscheinen. Trotz alledem ist und bleibt das Böse immer ein Widerspruch gegen das Princip, woraus es seinen Ursprung nimmt, also, daß im Selbstbewußtsein des Subjects immer die Gegensätzlichkeit des Anderskönnens und des verkehrten Handelns, d. i. das böse Gewissen mit dem Freiheitsprincip zugleich perennirt und der Punkt ist, von welchem im Conflict mit

der Strafe der Bekehrungsproceß ausgehen kann. Im ersten Capitel werden wir also 1) den im ersten Buch entwickelten Begriff der menschlichen Freiheit als eines Befreiungsprocesses, die Lehre davon als eine Phänomenologie der Freiheit wieder aufzunehmen haben, um darin 2) das Böse, dessen Begriff näher zu entwickeln ist, 3) seinem wirklichen Ursprung nach als freie That des Menschen aufzuzeigen und als eigne-Verschuldung demselben zuzurechnen.

§. 49.

Daß die Sittlichkeit nicht sowohl eine feststehende Beschaffenheit des Seins, ein Zustand, als vielmehr eine bestimmte Art und Weise des Werdens, das ethische Ideal nicht mit dem des absolut vollkommenen, seligen Lebens zu verwechseln sei, wurde schon oben bemerkt (§. 10). Das populäre Bewußtsein spricht dies häufig in dem Satze aus, daß es auf Erden zwar wohl gute Menschen, aber keine heiligen gebe und geben könne. Soll dies nicht eine Abschwächung der ethischen Strenge enthalten, so ist zunächst der Sinn und die Wichtigkeit dieser wohlverstandenen Lehre bestimmter ins Licht zu setzen. Daß es von höchster Wichtigkeit sei, diese Allmähligkeit der Entwickelung als in der Idee selbst gegründet, und dafern sie nur stetiger Fortschritt ist, als sittlich normal und als die Sittlichkeit selbst aufzufassen, ergibt sich am augenscheinlichsten aus den Consequenzen, die aus der entgegengesetzten Ansicht gezogen worden sind. Faßt man nämlich nicht den Fortschritt, die normale Entwickelungsweise, προκοπή, als das sein Sollende auf, so bleibt nur übrig den Zustand der Vollendung unvermittelt und im Gegensatz zu einem natürlichen Anfangspunkt zu ergreifen, und dieses unmittelbare Sein als Forderung an das Subject zu richten. Dieses aber ist während des Progresses immerdar hinter demselben zurück, entspricht folglich dieser Anforderung nicht und erscheint darum als im Widerspruch mit ihr, als unversöhnt und bös. Dieses

Mißverständniß ist die eigentliche Quelle der Lehre von dem radicalen Bösen im Menschen, der willkürlichen Versöhnungstheorien und des perennirenden Widerspruchs zwischen Gerechtigkeit und Liebe, der nur durch einen Machtspruch der göttlichen Willkür zerhauen werden kann, mithin für die Theologie nicht minder verhängnißvoll wird, wie er es für die Ethik ist.

Wird nämlich als Begriff der Sittlichkeit der erreichte Zustand des vollendeten Lebens fixirt, so tritt auch sofort als Gegentheil dieses Zustandes der andere entgegengesetzte, die Natürlichkeit, als Begriff der Unsittlichkeit auf, der Naturzustand ist das Böse; und ist dieses gesetzt, so wirkt es wieder negativ zurück auf den Begriff der Sittlichkeit, welche die Natürlichkeit von sich auszuscheiden und sich ihr entgegenzusetzen habe. Allerdings findet zwischen dem unmittelbar vorauszusetzenden Naturzustand und der vorgeschrittenen sittlichen Bildung ein Unterschied statt, aber kein Widerspruch. Nicht Sittlichkeit und Natur sind negative Gegensätze, sondern Sittlichkeit und Unsittlichkeit; jene sind nur die beiden Endpunkte eines und desselben Processes, der ein normaler (sittlicher) ebensowohl wie ein abnormer (unsittlicher) sein kann. Die Naturbasis ist im Verlauf der Versittlichung nicht zu negiren, sondern in die Sittlichkeit aufzunehmen und unterzubringen unter das Princip der Freiheit; sie ist und bleibt negative Bedingung, mithin *nothwendig*, und wird nun gleichwohl eben dieses Natürliche als das Böse gefaßt, so ist das Böse nothwendig zur Sittlichkeit. Die sophistische Dialektik, in welche man sich auf diesem Wege verwickelt (§. 7), hat ihren Grund in dem losen Mißbrauch, den man nach Hegel vielfach mit dem Begriff der Negation und des Negirens treibt. Negation kann bedeuten Nichtsein und auch verschwinden oder zunichte Machen; es ist einleuchtend, daß Ersteres sich auf das Sein des Princips selbst bezieht, von dem die Rede ist, also so viel als contradictorischer Widerspruch bedeutet; Letzteres dagegen läßt dieses Princip in Kraft und verleiht ihm eine

Thätigkeit, nämlich die des Negirens; denn dasjenige, was negirend sich bethätigt, ist doch wohl selbst, während und so lange es negirt (Wissenschaftsl. S. 100 fg. u. S. 151). Ist nun in der Ethik von einer Negation oder einem Negiren die Rede, worin das Unsittliche bestehe, so kann nur eine Selbstthätigkeit und zwar eine freie gemeint sein; wo Unsittlichkeit ist, kann sie nur mit Freiheit gesetzt sein; die Freiheit ist der Grund sowohl des Sittlichen (Guten) als auch des Unsittlichen (Bösen). Verwechselt man aber Sittlichkeit mit Selbstthätigkeit und Freiheit, so entstehen Verwirrungen, wie z. B. gleich von vorn herein bei Rothe[1]), welcher sich durch den Sprachgebrauch des „sittlich Guten" und des „sittlich Bösen" verführen läßt, das Sittliche für das genus und Gut und Bös für die species des Sittlichen zu nehmen. Demzufolge müßte es also ein gutes und ein böses Sittliches geben, wie es gerade und krumme Linien gibt. In der That sind jene Redensarten Tautologien, die darum gesagt werden, weil man im unwissenschaftlichen Sprechen Gut und Bös nicht blos vom sittlichen, sondern auch vom physischen Wohl und Uebel braucht. Das Gute ist eben das Sittliche, das Böse das Unsittliche, also dieses die contradictorische Negation von jenem, aber nur im Proceß der menschlichen Freiheit. So wird man von Gott sagen: er ist gut, ja im strengsten Sinne: er allein ist gut; aber nicht: er ist sittlich; und wenn man von einem Urethos in Gott spricht, so ist seine ewige Weisheit gemeint, die uns vorbildliches Ziel, nicht aber auch in ihm eine erst gewordene, obschon immer Freiheit ist, weil auch in Gott das Moment der Macht liegt, die nur nicht als abstracte Machtwillkür, wie zeitweilig im Menschen, hervortritt. Mit jenem Mißbrauch der Negation hängt es auch zusammen, daß „nicht gut" und „bös" oft schlechthin für Wechselbegriffe gelten; nicht gut kann aber auch ein Zustand heißen, der noch nicht der sittlich vollendete ist,

1) Theol. Ethik. I. §. 1.

obschon deshalb keineswegs bös zu nennen; es kann ein Drittes, das rein Natürliche, ganz außerhalb des Bereichs von Gut wie von Bös Liegendes — es kann auch ein niederer Grad, ein nur relativ Gutes bedeuten; in der Theorie des Bösen wird sich zeigen, daß darunter allemal ein positiv Böses, d. h. eine active und bewußte freie Negation oder Vereitelung des Guten verstanden werden muß, wenn der Sprachgebrauch nicht ganz unwissenschaftlich schwanken soll.

Daß dies sich so verhält, kann apagogisch schon aus den Consequenzen bewiesen werden, die sich aus der Theorie ergeben, welche, anstatt die Sittlichkeit in die Art und Weise des Entwickelungsprocesses zu setzen, das Gebiet derselben als eine Kluft zwischen zwei negativen Gegentheilen darstellt [1]). Kehrt man die unleugbare Wahrheit hervor, daß der Mensch niemals ganz und gar so ist, wie er nach Gottes Willen und seiner immanenten Bestimmung werden soll, so ist damit kein Widerspruch aufgezeigt, wenn man nicht Sein und Werden für identisch nimmt; zur Contradiction aber wird der Unterschied, sobald Sein und Nichtsein verbunden werden, denn dann ist kein Mensch so, wie er sein soll, er entspricht auf keiner Stufe seines Lebens je seinem Ideal, er erscheint somit durchweg als verwerflich und bös; keine Coincidenz der Forderung und der Leistung ist jemals möglich; der göttliche Wille, der absolutes Sein forderte, und der Mensch, der immer nur redlich so zu werden strebte, könnten nie eins sein. Sollte es nun doch bei diesem Zwiespalt nicht bleiben, so bedürfte es irgend eines Actes der Machtwillkür seiten Gottes, die aber zugleich seiner eignen Forderung widerspräche, diese zurücknähme, um den unnützen Knecht zu begnadigen. Für einen conse-

1) Darauf kommt auch Rothe (III. S. 12) zu sprechen, aber ihm scheint der Widerspruch nur aus dem Boden des abnormen Processes zu entspringen, anstatt daß derselbe für den normalen ebenso sehr, weil überhaupt für jedes Werden im Gegensatz zum Dasein, vorhanden &.

quenten Gott wäre dies ebenso unmöglich, wie für den Menschen eine solche Leistung; jener müßte sich und seinen Geboten selbst untreu werden, wenn er seine Liebe über seine Gerechtigkeit walten lassen wollte. Wir haben hier denselben Widerspruch, der sich in der Analysis der Liebe ergab, wenn die Liebe nicht positive Liebe oder Weisheit ist. Sie wird zur Willkür; und indem der Mensch sich mit hoffendem Herzen solcher Gnade anheimstellt, stellt er sich mit seinem Verstande dem Widerspruch und Zweifel anheim, ein Schwanken, das auf keine Weise zur vollkommenen Heilsgewißheit ausschlagen, sondern sich nur dadurch hinfristen kann, daß vom Denken und Forschen mehr und mehr abstrahirt wird. Ist einer solchen Versöhnungstheorie ein Act der Willkür als vermittelndes Glied schlechterdings nothwendig, so muß derselbe natürlich der göttlichen Allmacht, nicht uns, beigelegt werden; aber rein willkürlich soll ein solcher Act auch seiten Gottes nicht scheinen; er muß irgendwie seiten des Menschen motivirt sein; nun aber ist der Mensch niemals gerecht und würdig, also muß ihm, dem an und für sich ungerechten, eine anderweite Gerechtigkeit imputirt werden; aber auch dies ist nur ein neuer Widerspruch oder vielmehr der erste grundwesentliche, der sich in infinitum wiederholt, so daß eine befriedigende Versöhnungstheorie vonhausaus unmöglich ist.

§. 50.

Seiten der menschlichen Sittlichkeit wird hierbei nicht blos auf das Wissen und den Willen, sondern auf die That gesehen, es wird werkthätige Gerechtigkeit, Werkheiligkeit gefordert. Die katholische Kirche legt das Uebergewicht auf die objective Seite, während die ältere protestantische Dogmatik, um sich recht entschieden dagegen zu erklären, alles Gewicht auf die subjective Seite, das Wissen oder den Glauben legte, der auch ohne Werke zur Rechtfertigung hinreiche. Sobald diese Gegensätze einander ausschließen, sind sie beide unwahr; der eine führt zum Objectivismus

der formalen Legalität, der andere zum moralischen Subjectivismus, und beide müssen zuletzt dialectisch in einander umschlagen. Man kann sie aber auch nicht in der Weise vereinigen, daß man als Bedingung der Seligkeit ein vollendet ideales Leben im Wissen, Wollen und Wirken fordert, denn dies wäre schon der eschatologische Zustand der Seligkeit selbst, sondern als Weg und Mittel dazu kann objectiv nur der wirkliche Progreß (προκοπή), subjectiv der lebendige Wille, der durch die Anerkennung des sittlichen Ideals erleuchtet und bestimmt wird (der Glaube), kurz, dasselbe gefordert werden, was als sittliche Normalität bezeichnet worden ist. In diesem Sinne ist der Stifter unserer Religion der Weg und das Leben, der einzig mögliche Mittler, wie diese Religion das einzige Mittel ist, nicht aber als stellvertretendes Opfer in dem Sinne, wie auch nach ihm, ihn vervollständigend, die Thaten der Heiligen genommen werden.

Legt man bei der Bestimmung des Begriffs des Guten und Bösen allen Werth auf das subjective Moment des Glaubens und Wissens, so wird darüber der objective Gehalt der That zum Adiaphoron, die objective Wirklichkeit geht, losgetrennt von unserer Freiheit, ihren naturgesetzlichen Gang für sich, wir bilden uns blos ein, etwas in derselben zu verändern, etwas objectiv Gutes oder Böses zu bewirken, reelles Verdienst und reelle Schuld zu haben. Der Determinismus zieht den Schleier von diesem objectiven Getriebe der Ursachen und Wirkungen weg, er zeigt, daß wir nur unfreie Theile der Gesammtmaschine sind. Diese Enthüllung unserer Unfreiheit nimmt Schuld und Verdienst zugleich von uns, aber um den Preis der Freiheit überhaupt. Die vermeintliche Verschuldung im Gewissen verschwindet allerdings, das Schuldbewußtsein löst sich mit der Selbsttäuschung der Freiheit zugleich auf, aber auch zugleich aller sittliche Grund im Selbstbewußtsein, worauf wir die Hoffnung der Seligkeit bauen könnten; wir sehen uns schlechthin dem Zufall, der Willkür einer absoluten Macht-

vollkommenheit preisgegeben. Der Determinismus führt zum Prädestinatianismus und dieser zum Fatalismus.

Legen wir dagegen bei der Bestimmung des Begriffs des Guten und Bösen allen Werth auf das objective Moment der That, so entscheidet der Erfolg allein; das in den Universalzusammenhang Passende ist, unangesehen ob ich es als solches kenne und will, das Gute; die subjective Seite des Bedenkens und Wissens wird zum Adiaphoron; die Sittlichkeit begnügt sich bei der äußerlich objectiven Gesetzmäßigkeit der That, und sofern diese Gesetzmäßigkeit nicht a priori wißbar ist, sondern Gott dem Gesetzgeber und Lenker der Dinge anheimgestellt werden muß, kann das subjective Moment ganz aus dem Spiele bleiben, ja ich kann es sogar jesuitisch, um für den Erfolg in keinerlei Weise verantwortlich zu sein, geflissentlich unterdrücken, während des Handelns nichts, etwas Anderes, an irgend einen guten Zweck denken; so bin ich aus dem Bereich der Schuld heraus und erreiche dennoch meinen Zweck. Auf diese Weise fällt der legale Objectivismus in den Subjectivismus, den er scheinbar ganz ausschließt, zurück, ja er macht die subjective Willkür perennirend, gerade so, wie der einseitige moralische Subjectivismus unwillkürlich seinem Gegenpart, dem deterministischen Objectivismus verfällt. Diese Grundlegung weist schon im Voraus auf die bekannten Lehren des Determinismus, Indeterminismus ꝛc. hin, wo der weitere Erfolg näher beleuchtet und auf diesen Anknüpfungspunkt zurückgewiesen werden muß, den jene Theorien an dem Grundbegriff des Sittlichen überhaupt haben. Der Urfehler (πρῶτον ψεῦδος), aus dem sie sich unvermeidlich entspinnen, liegt darin, daß die menschliche Freiheit nicht als Befreiungsproceß, die Sittlichkeit nicht als normaler Fortschritt der Versittlichung, das sittlich Gute nicht als immer sich mehrendes Capital, sondern daß alles dieses als vollendete Zuständlichkeit ohne Vermittelung dem Naturzustand negativ gegenüber gestellt wird.

§. 51.

Um Sittlich und Unſittlich, Gut und Bös überhaupt richtig zu faſſen, iſt es nicht genug, daß man das Wollen und Thun einer Perſon äußerlich anſehe und mit dem ſittlichen Ideal oder Geſetz vergleiche. Wäre das Ideal oder Geſetz nur in mir, nicht auch zugleich in der andern Perſon für dieſelbe vorhanden, ſo trüge ich einen fremden Maaßſtab auf ſie über und muthete ihr ein Sollen zu ohne Können. Das Ideal oder Geſetz muß alſo auch in ihr ſelbſt für ſie ſein, ſie ſelbſt muß nicht nur mit dem Geſetz an ſich, ſondern auch mit ſich ſelbſt (im Gewiſſen) in Widerſpruch ſein, bevor man ihr Unſittlichkeit ſchuldgeben kann. Darf alſo einerſeits die ſittliche Beurtheilung keine äußerliche, muß ſie vielmehr zugleich möglicher Weiſe ſtets auch eine Selbſtbeurtheilung des Subjects ſein können, ſo muß dagegen anderſeits dieſe Selbſtbeurtheilung doch auch wieder eine Selbſtbeurtheilung nach einem objectiven Geſetz oder Ideal ſein; d. h. das Subject, welches ein ethiſches Urtheil über ſich ſelbſt fällen kann und mithin auch in unſern Augen für zurechnungsfähig (ſittlich oder unſittlich) gilt, muß nicht nur ſein Wollen und Handeln mit dem eignen Verſtandesbegriff dieſes actuellen Wollens und Handelns vergleichen, d. i. überhaupt mit Bewußtſein der Sache wollen und handeln — ſonſt wäre gar kein Wille, ſondern nur Trieb, und kein Handeln, ſondern nur blindes Wirken da —; ſondern es muß dieſes wirkliche Wollen und Handeln und ſeine ganze ethiſche actuelle Zuſtändlichkeit mit einer ethiſchen Norm vergleichen können, die ebenſo ſehr eine ſubjective, gewußte, wie eine objective, in Gott und in andern erleuchteten Geiſtern allgemein gültige und vernünftige iſt — kurz dieſe Norm muß ebenſoſehr die allgemeine, wie die Norm des einzelnen ſittlichen Weſens ſein (§. 9).

Dies war unter andern der Fehler der Sokratiſchen Anſicht. Der Unterſchied fand ſich hier nicht zwiſchen dem actuellen ſittlichen Zuſtand des Individuums und dem Ideal,

ſondern nur innerhalb des actuellen Zuſtandes ſelbſt, ob nämlich das Wollen und Thun mit mehr oder weniger Bewußtſein vollzogen werde. Das Sittliche wurde hier überhaupt nur ins Wiſſen gelegt, das Nichtſittliche ins Nichtwiſſen (ἀγνοία), der ſittliche Progreß in die Erkenntniß; die Erkenntniß erſchien als das höchſte Gut und ſomit war, wie früher erwähnt, das dem Alterthum eigne gnoſtiſche Ziel angebahnt. Ariſtoteles erkannte zwar, daß das Sittliche nicht blos einſeitig im ideellen Momente des Wiſſens liegen könne, ſondern erklärte ſchon die urſprüngliche, dem Wiſſen und Wirken zu Grunde liegende Einheit, das πάθος, für ſittlich geſund oder verdorben; aber der Urſprung des Böſen war damit nicht enthüllt, ſondern nur weiter zurückgeſchoben. Das Pathos geht unmittelbar aus dem gegebenen Naturzuſtand hervor und iſt nur die Wirkung deſſelben; iſt nun dieſer Zuſtand ſelbſt ſchon abnorm, ſo fragt ſich, ob und wie er es geworden, oder ob die Natur als ſolche überhaupt das nicht ſein Sollende, Böſe ſei. Iſt ſie dies letztere, ſo iſt das Abſolute (Gott) der Urheber des Böſen, der böſe Menſch nicht zurechnungsfähig, folglich auch nicht unſittlich und nicht bös. Dieſer Widerſpruch beruht, wie geſagt, theils auf einer Verwechſelung der poſitiven und negativen Negation, theils auf dem Denken in Identitätskategorien und bloßen Verſtandesbegriffen. Müßte die Natürlichkeit erſt verdorben worden ſein, ſo fragt ſich wodurch? Wenn ſie ſich durch ſich ſelbſt verdarb, ſo wird ihr entweder Zufälligkeit oder Freiheit beigemeſſen; da aber Zufälligkeit in der Natur an ſich nach dem ihr zukommenden Begriff der Nothwendigkeit nicht denkbar iſt, und da das ihr Zufällige nur durch freie Principien in ſie hineingebracht werden kann (§. 29), ſo bleibt nichts übrig, als auf die abſtracte Freiheit oder Willkür des Menſchen zurückzukommen und in ihr, mithin außer dem Bereich der reinen Natürlichkeit, den Urſprung des Abnormen zu ſuchen. Nun wird zwar allerdings durch die continuirlichen Einwirkungen der menſchlichen Freiheit nach particularen und

subjectiven Zweckbegriffen eine Masse des Abnormen oder wenigstens des nicht Berechnenbaren aller Orten im Verkehr der Menschen für die Menschen selbst erzeugt; das ganze Antlitz der Erde verändert sich unter ihren Händen; es wird ein Bildungsstoff für Gutes und Böses objectiv aufgehäuft, der auf jedes neu eintretende Mitglied der Menschheit wechselwirkend einen Einfluß hat, dem sich der an Raum und Zeit gebundene, durch äußere Bedingungen sich entwickelnde Erdenbürger hingegeben findet ohne eigne Schuld und Verdienst, also daß er nicht verantwortlich gemacht werden kann für das, was ohne ihn geschah und bevor er selbst war. Ja, bis in das Innere der leiblichen Organisation dringen die Folgen der vorgängigen Bildung und Verbildung ein, das Kind empfängt im Mutterleibe die Signatur seiner Ahnen, nicht blos bis ins dritte und vierte Glied, sondern bis ins hundertste, z. B. in der Racenhaftigkeit, sei es, daß der Ursprung derselben in einem früheren Bruch der Familienpietät, sei es, daß er in den Unbilden eines Schicksals lag, was wir hier nicht weiter untersuchen wollen. Jedem Menschen ist in dieser Beziehung allerdings sein Horoscop bei seiner Geburt gestellt; nichtsdestoweniger kann die Beschaffenheit des äußerlichen Bildungsstoffes, sofern dieser kein rein natürlicher, sondern irgendwie schon künstlich umgebildeter ist, im Ganzen nur als das Werk der großen Menschenfamilie, selbst also aus dem Coefficienten der menschlichen Freiheit hervorgegangen betrachtet werden, und das einzelne Menschenkind trägt ebenso wenig die Schuld seines Soseins allein, wie es das Verdienst desselben im günstigen Falle ist; Schuld und Verdienst ist ein Gesammtcapital der Menschheit, an dem jeder activ und passiv seinen Theil hat, sodaß weder von einer unbedingten Freiheit, noch von einer unbedingten Unfreiheit des Einzelnen die Rede sein kann, sondern nur ein gewisses unendlicher Grade fähiges Mittelverhältniß stattfindet, woraus sich dann weitere Folgerungen ergeben, denen wir vor der Hand noch nicht nachgehen können.

Ist es nach alledem dem Begriff der Sittlichkeit wesentlich, daß sowohl ein sittliches Ideal, als auch ein Vergleichen und zwar ein Selbstvergleichen des Subjects im Gewissen, und ein zu vergleichendes Wollen und Handeln oder eine actuelle Zuständlichkeit vorhanden sei, so daß, wo eines dieser drei dialectischen Momente fehlt, auch keine sittliche Beurtheilung vorhanden ist, so ist doch damit noch nichts über die psychologische Form dieser Momente im Gemüth bestimmt. Dieser dreifache Inhalt kann in Weise des unmittelbaren sittlichen Gefühls, er kann in der Form des scharf getrennten Gegensatzes von Gesetz, Pflicht und That, und er kann endlich auch in einer Weise vorhanden sein, welche die deutlichste Bestimmtheit mit dem tiefsten Gefühl vereinigt. Mit diesen psychologischen Formunterschieden kann und wird auch zugleich ein Unterschied des Inhalts auf die Weise Hand in Hand gehen, daß das unmittelbar sittliche Gefühl als Pietät sich nur auf die wesentlichsten Grundlagen der vernünftigen Menschennatur beschränkt und in sofern ein vernünftiger Naturinstinkt heißen kann, der an und für sich sittlich bestimmt ist; daß ferner die mittlere Phase eine vorzugsweis sociale Verstandesbildung erfordert und sich im Bereich des nicht unmittelbar Fühlbaren und nicht a priori Wißbaren bewegt, und daß die dritte durch Vereinigung beider Gebiete zur wahren concreten Lebensweisheit sich erhebt.

Der Begriff des Bösen.

§. 52.

Um das Böse in weitester Bedeutung des Wortes, d. i. das Unsittliche überhaupt zu begreifen, muß zu den Modalkategorien und in denselben zu dem Punkte zurückgegangen werden, wo die Willkür ihren Sitz hat. Diese ist der Entscheidungspunkt sowohl des Guten als des Bösen, der Cardinal-, d. h. der Angel- oder Drehpunkt der Freiheitsbethätigung, wenngleich nicht ihr Princip oder die

Freiheit selbst; sie ist in Wahrheit nur ein Moment der ganzen Freiheit, und zwar das negativ bedingende, ihr zu Grunde liegende basische. Der vollen entwickelten Freiheit, die mit dem Guten oder der Sittlichkeit identisch ist, ist es wesentlich, daß dieses Moment an seiner Stelle, der Mitte, bleibe und sich als Vermittelungsmoment, Mittel, gelten mache, also weder ganz wegfalle, noch auch sich aus dem Grunde erhebe, seine Stelle verlasse und sich in die des Princips oder Zwecks dränge; denn eben in dieser Verkehrung wird das Böse seinen Ursprung haben, wie dies in abstract formaler Weise schon im Schema (§. 41) durch die Formeln der abnormen Bewegung (cba, bac, acb) angedeutet worden ist, die anstatt und als Verkehrungen des normalen Progresses (cab, bca, abc) eintreten. Der erste unmittelbare Naturzustand (cba) ist an sich weder ein sittlicher, noch ein unsittlicher, er ist die nothwendige Prämisse, wovon die Freiheitsentwickelung des Menschen überhaupt ausgeht. Die Aufgabe dieser Entwickelung ist, die Stellung der Momente aus der Epimethie allmählig zur Promethie umzuwenden; der erste Fehler also ist, wenn diese Umwendung unterlassen wird, und das Subject, trotzdem daß es schon durch den natürlichen Verlauf zum Bewußtsein kommt, mit Bewußtsein doch keine Anstalt zum Fortschritt macht, sondern denselben Verlauf (cba) fortdauern läßt, durch den es, wie früher gezeigt wurde, niemals zu seiner Bestimmung kommen kann. War der primitiv natürliche Zustand allerdings in seiner Unmittelbarkeit ein Zustand der Nichtfreiheit, aber ein unschuldiger, und soweit natürlicher, auch naturgetreuer und gesetzlicher an sich, so wird dagegen dieser zu einer selbstverschuldeten Knechtschaft eben darum, weil er jenen schon hinter sich hat und durch ihn in den Besitz des Mittels (des Bewußtseins) ihn zu überwinden gekommen ist. Die Nichtbenutzung dieses Mittels ist schon ein willkürliches Abweisen, Unterdrücken oder Negiren desselben, woran das Subject positiven Antheil hat; es geschieht also schon kraft der Freiheit, die gegen ihre eigne Entwickelung,

mithin gegen sich selbst angeht, und daraus ergibt sich im Allgemeinen schon so viel, daß die Unsittlichkeit oder das Böse in einem Widerspruch der menschlichen Freiheit gegen sich selbst besteht. Ebendasselbe sagt der gewöhnliche Ausdruck eines Mißbrauchs der Freiheit oder verkehrten Freiheit. So wie die menschliche Sittlichkeit wesentlich ein Proceß ist, so ist auch die Unsittlichkeit einer fortschreitenden Entwickelung oder vielmehr Verwickelung, Verinnerlichung oder Vertiefung fähig, die zwar immer ein in sich selbst controverser und zweckwidriger Proceß oder Widerspruch bleibt, aber ebendeswegen auch von der Art ist, daß er sich als solcher steigert; denn das Böse würde sich selbst aufheben, wenn der Widerstreit der Momente mit dem Erlöschen des einen widerstreitenden ganz aufhörte. Gleichwie das Gute, die Freiheit und Sittlichkeit in ihrer Vollendung aufhören würden Freiheit zu sein, wenn das Moment des auch anders Könnens, das Willkürmoment, radical herausfiele, und gar nicht mehr, auch nicht als niedergehaltene Potenz oder Mittel vorhanden wäre, so würde auch das Böse wegfallen, wenn dieses Moment bei zunehmender actueller Unfreiheit gänzlich erlöschte. Ob das sittliche Verderben endlich bis zu einem Punkt fortgehen könne, wo dies geschieht, und an die Stelle der Freiheit reine Naturnothwendigkeit tritt, ist eine andere Frage; hier wird nur behauptet, daß ein solcher Zustand, wenn er eintritt, nicht mehr dem Proceß der Unsittlichkeit selbst angehörte, sondern als äußerste Strafe und zuständliche letzte Folge des Bösen angesehen werden müßte, die ebenso über den Proceß des Bösen hinausliegt, wie wir gesehen haben, daß der Zustand der seligen Heiligkeit von dem eigentlichen sittlichen Freiheitsproceß der Menschen, als Endziel vom Wege dahin, unterschieden werden muß. Die Zuständlichkeit schließt sich zwar unmittelbar an das actuelle Vergehen an, wie sich später zeigen wird, und verfestigt sich als Folge des verkehrten Freiheitsgebrauchs, aber so lange das Menschliche im Menschen noch nicht radical un-

tergegangen, so lange er noch, wenn auch nur durch den Zwang äußerlicher Zucht, verbesserlich und wieder zu sich selbst zu bringen ist, ist auch die Freiheit noch nicht gänzlich verschwunden, und so lange noch ein Rest der Vernunft in dem Verworfenen übrig bleibt, bleibt das Böse auch ein Widerspruch für ihn und in ihm selbst; hörte es auf dieser zu sein, so wäre es überhaupt nicht mehr da.

Dies aber ist es gerade, was den Begriff des Bösen in seiner Entwickelung höchst schwierig macht, und, weil es selbst eine Sophistik ist, leicht einer sophistischen Beurtheilung aussetzt. Hält man nicht streng daran fest, daß das Böse ein Widerspruch ist und bleibt, und zwar ein Widerspruch der Freiheit gegen sich selbst, so daß die Entwickelung desselben den Widerspruch steigert, nicht aber die Freiheit selbst aufhebt, so verwickelt man sich in das Dilemma, daß die Sünde sich selbst aufhebe, indem sie, zur Unfreiheit geworden, aufhöre Sünde zu sein, die vollendete Bosheit also zuletzt, weil unzurechnungsfähig, ihre Vergebung, und die Schuld durch fortschreitendes Verschulden ihre Entschuldigung finde. Dem entgegen muß vielmehr der Gipfel des Bösen nicht in Unfreiheit, sondern in der Vertiefung des sittlichen Widerspruchs in sich selbst, in einer Virtuosität zu sündigen gesucht werden, welche eben jenes Widersprechen ganz in die Gewalt des Subjects, zu einer von dem denkenden Princip ausgehenden Sophistik gebracht hat.

Das Böse kann auch angesehen werden als ein Abbrechen und sich Isoliren des Subjects von den nothwendigen Prämissen des Guten, die das Mittel zum sittlichen Zweck sind. Diese Prämissen oder Mittel liegen vorerst in der äußern Natur, in deren gesetzmäßigem Laufe unmittelbar das rechte Maaß der eudämonischen Lebensführung, die Mahnungen und Offenbarungen des Guten präsent sind; sodann in der Erziehung durch die menschliche Gesellschaft, sofern in ihr die Fermente der Gerechtigkeit vorhanden sind, und endlich in dem absoluten Geiste selbst, sofern derselbe in dem innersten Zuge des Gemüths, der Pietät

und Liebe' vernommen wird, der uns, wenn wir ihm nachgehen, den Weg der Religion zu Gott führt. Dieses Abbrechen ist also ein Abbrechen von den substantiellen Grundlagen, ohne welche die Erreichung des Zweckes unmöglich ist, somit auch vom Zweck der menschlichen Selbstentwickelung, vom Selbstzweck des Freiheitsprogresses; es ist ein negatives Thun, oder kurz eine Negation, damit aber zugleich ein positives sich auf sich selbst Stellen der individuellen Willkür. Immer werden wir auf dieses Moment der Freiheit in ihr selbst zurückgeführt, wenn wir die Möglichkeit des Ursprungs des Bösen suchen, wenngleich dies namentlich in den ersten Stadien sich mehr oder weniger verbirgt. Darnach können wir die erste Definition vervollständigen. Das Böse ist ein Widerspruch, und zwar ein sich selbst Widersprechen der Freiheit in sich selbst, so daß diese zugleich das widersprechende oder negirende Princip und das Widersprochene oder Negirte ist; es ist also eine negative Dialectik oder Sophistik. So zeigt es sich klar zuletzt. Im ersten Stadium, d. i. im Thun der unmittelbaren Persönlichkeit zeigt sich das sinnlich Böse oder die Sinnlichkeit in einem Negiren der Naturgesetze, einem widernatürlichen, maaßlosen Genießen; die reine Natürlichkeit würde in einem instinctmäßigen Befolgen des durch den Lebenstrieb und die natürlichen Lebensmittel gegebenen Verhältnisses bestehen; diese normale Wechselwirkung, worin das gesunde Leben besteht, wird gestört durch ein Widerstreben, Abbrechen und Negiren des der Freiheit zu Grunde liegenden Naturprocesses; anstatt diesen in seiner Normalität zum Bewußtsein zu bringen, und frei einstimmend zu befolgen, weicht das Subject vielmehr kraft seines Weltbewußtseins willkürlich von ihm ab, verletzt, zerstört, negirt diese substantielle Prämisse, die nothwendig ist für jeden weitern Fortschritt der Freiheit, und immer wieder hergestellt werden muß, wenn ein Höherstreben auf dieser Grundlage und von diesem Stützpunkt aus möglich sein soll Das erste Böse ist also ein Handeln contra naturam. Das zweite

tritt als eigentliche Willkür des abstracten Ich unverschleiert hervor; es ist das Unrecht in seinen verschiedenen Gestalten, der reine Egoismus, der sich in der Verachtung der Gesetze und der Persönlichkeit Anderer kundgibt, damit aber auch zugleich der Persönlichkeit überhaupt auch in ihm selber. Als thätige Willkür setzt sich der Egoismus allen Andern entgegen, zerstört, negirt Alles, um sich selber, seiner Machtwillkür, Gnüge zu leisten, obgleich er gerade der Anerkennung der Andern bedarf um zum Zwecke des eignen Anerkanntseins zu gelangen. Das dritte Böse ist der dialectische Wechsel zwischen Eudämonismus und Egoismus, ein Poniren, um etwas zu negiren zu haben, und ein Negiren, auf welches wieder das Poniren folgen muß, damit etwas zu negiren da sei.

Zugleich aber ist dieser Progreß des Bösen auch eine Vertiefung desselben aus der Aeußerlichkeit des Thuns in die Innerlichkeit des Wollens und der Gesinnung, und damit ein das Böse mehr und mehr in die eigne Gewalt Bringen. War das sinnlich Böse äußerlich mit der Natur beschäftigt, und bestand wesentlich in einer Wirksamkeit auf dieselbe, das zweite in einem Zwiespalt des Willens und Thuns, so ist dieses dritte nun als Sophistik in das ideelle Moment selbst eingedrungen, zur negativen Dialectik des Denkens, mithin zum ideellen Princip selbst geworden, dem das Böse nicht mehr äußerlich, sondern dessen eigner Focus es ist; es hat dasselbe ganz in seine Gewalt gebracht und ist in diesem Sinne freier als auf den ersten Stufen, selbst im Gewissen, obschon auf verkehrte Weise. In dieser negativen Dialectik hat das Wesen des Bösen sich völlig durchsichtig gemacht und im Aether der Gedanken offenbart, was vorher, als noch unmittelbar im Wollen und Wirken vorgehend, noch mehr oder weniger unklar war. Ist eine solche Denkweise möglich und wirklich, so wird auch der von ihr insgeheim bestimmte Wille und das ihr entsprechende Wirken möglich und wirklich und von der-

selben negativen Beschaffenheit sein. Ein Wollen und Thun, welches immer wieder aufhebt, was zum Fortschritt nothwendig, Staffel für eine höhere Staffel ist, muß nothwendig im oscillirenden Schwanken, trotz aller fieberhaften Unruhe, doch ohne vorwärts zu kommen, auf derselben Stelle bleiben, immer wieder zum Anfang zurückkehren, in sich selbst kreisen, und so sich in den negativen progressus in infinitum verfangen, der früher als die Kategorie der perennirenden Möglichkeit, Tantalisation und Verzauberung in sich selbst bezeichnet worden ist. Welch einen Einfluß eine Philosophie, die diese negative Dialectik oder Sophistik zu ihrer Methode hat, in weiterer Verbreitung auf die Denkart eines ganzen Zeitalters haben muß, ist an und für sich selbst klar.

Das actuelle, gewohnheitsmäßige und zuständliche Böse.

§. 53.

Gewöhnlich wird das Problem des Bösen so gestellt, daß Gutes und Böses, wie zwei Mächte, die sich im Individuum um die Herrschaft streiten, einander gegenüber gesetzt werden. Verhielte sich die Sache so, so wäre das Subject nur der Ort, wo die Entscheidung erfolgte, nicht aber selbst die entscheidende Macht, die es doch sein muß, wenn von Zu- und Abnahme der sittlichen Freiheit die Rede sein soll. Vielmehr verhält es sich in Wahrheit so, daß die sittliche Freiheit des Subjects wächst, je mehr es selbst an Macht sich für das Gute zu bestimmen gewinnt; die Zunahme der Bosheit muß also umgekehrt darin bestehen, daß es an Macht, sich für das Böse zu bestimmen, und das Gute abzuweisen, wächst, also in einer Zunahme der reinen Willkür, die es gleichwol nur dazu benutzt, sich für das Böse zu entscheiden. Stellt man im Subject das Gute und das Böse einander gegenüber, oder was gleichviel: das Subject zwischen Gutes und Böses in die Mitte, so sind diese die be-

stimmenden Mächte, das Subject an und für sich die indifferente passive Substanz, der so wenig wie dem Zünglein in der Wage die Entscheidung zukommt; es wäre nur der Index derselben, aber der Ausschlag hinge von der Größe jenes oder dieses Gewichts ab, wie in Buridans nominalistisch-skeptischer Theorie. Das Gute besteht aber hier in der sittlichen Macht und Freiheit der ganzen Person über dieses ihr immanentes Willkürmoment selbst, und in ihr wieder in der Macht des Gewissens, welches das eigentliche Selbst des sittlichen Menschen ist. Nimmt nun das Gewissen an entscheidender Kraft zu, so nimmt die Freiheit und Sittlichkeit zu, und sofern noch unsittliche Antriebe zu bekämpfen sind, beginnt der Progreß der Besserung, wie er in der Tugend-, Pflichten- und Güterlehre darzustellen ist.

Weil aber die Zunahme des Guten zugleich eine Zunahme an Freiheit ist, ist man geneigt, den Satz einfach umzukehren, und das Böse in eine Abnahme der Freiheit oder zunehmende Unfreiheit zu setzen, und zu sagen: die Steigerung des Bösen bestehe darin, daß der unsittliche Antrieb übermächtig werde und mit der Unsittlichkeit auch die Unfreiheit im geraden Verhältniß stehe. Allein auf diese Weise würde der Widerspruch, worin das Böse wesentlich besteht, abgestumpft, weil der eine Factor schwächer würde; es wäre ein höherer Grad des sittlichen Verderbnisses oder Uebels vorhanden, aber zugleich ein geringerer Grad der Zurechnungsfähigkeit; das Böse selbst als solches wäre nicht zur Bosheit gesteigert, sondern der logische Widerspruch gesetzt, daß die Steigerung des Bösen zugleich seine Verminderung sei. Wollte man endlich beide Gegentheile zugleich wachsen lassen, dem guten Antrieb ein gleiches Maaß von Energie zulegen, wie dem bösen, so würde die Proportion dieser Glieder nicht verändert, aber in Bezug auf das Subject könnten diese ihm äußerlichen Antriebe und Mächte maßlos werden, die Natur des Menschen überschreiten und so die psychologische Erscheinung der Verzweife-

lung hervorrufen, die immer nur dann eintritt, wenn das Subject weder den einen noch den andern Factor in seine Gewalt bringt und sich mit ihm identificirt, sondern von ihnen als äußerlichen Potenzen in Furcht und Hoffnung hin- und hergezogen wird.

Man sieht, daß auf diesem Wege mit blos quantitativen Kategorien und äußerlich angesehen nicht zum Begriff einer Steigerung der Unsittlichkeit zu gelangen ist; vielmehr muß, wenn das Böse principiell in der Willkür zu suchen ist, es auch in seiner höchsten Entwickelung in einer gewissen Virtuosität der Willkür, in einer absoluten Herrschaft derselben bestehen. Nicht also das Böse, wol aber das Uebel, welches sich als Folge mit der Unsittlichkeit verbindet, wächst in jener quantitativen Progression, und wenn auch die Steigerung des Bösen nicht mit der Zunahme der Unfreiheit identisch ist, so verbindet sich doch beides auf concrete Weise, wie die Natur der Sache und die Erfahrung lehrt, aber wie Grund und Folge, oder hier speciell wie Verschuldung und Strafe. Die Haupteintheilung des Bösen wird demnach der Theilungsgrund des Widerspruchs, welcher das Wesentliche oder Principielle ist, abgeben, wonach es sich als Sinnlichkeit, Machtwillkür und Sophistik entwickelt; secundär als Unterabtheilungen werden dagegen die bekannten Stufen des sogenannten actuellen, gewohnheitsmäßigen und zuständlichen Bösen eintreten.

Man theilt freilich, ohne auf den Inhalt des Bösen Rücksicht zu nehmen, dasselbe herkömmlich (zumal in der Theologie) in das sogenannte actuelle und zuständliche überhaupt. Diese Eintheilung ist aber eine nur formale und zugleich auch unvollständige, weil sie nur das Subject, nicht aber zugleich das Object oder den Stoff ins Auge faßt, worin das Unsittliche besteht; und mangelhaft ist sie, weil zwischen den einzelnen sittlichen oder unsittlichen Handlungen und dem verfestigten Zustand die Gewohnheit in der Mitte liegt, wie u. A. J. Müller sehr gut nachgewie-

sen hat [1]). Die Gewohnheitssünden sind der Uebergang von den actuellen, die sittliche Substanz des Willens nur accidentell berührenden Vergehungen zu der Verderbniß des sittlichen Willens, aus welcher zuletzt unsittliche Erscheinungen mit relativer Nothwendigkeit hervorbrechen. Die Gewohnheit heißt eine altera natura, nicht weil sie schon gänzlich zum unfreien physischen Sein geworden, weil sie aber auch nicht mehr mit Reflexion auf die einzelne Handlung, sondern gedankenlos vor sich geht. Der Uebergang von der actuellen Sünde zur zuständlichen Sündhaftigkeit ist ein fließender, die Unterschiede sind quantitativ; zwei-dreimalige und fortgesetzte Wiederholungen fangen die Gewohnheit an, und die Gewohnheit wird unmerklich zur Zuständlichkeit. Ebendahin gehört auch größtentheils, was man unter Uebereilungs-Lieblingssünden und Verstockung versteht. Daß zwischen den actuellen Vergehungen und dem sündhaften Zustande der Uebergang durch Gewohnheit eingeschoben werde, ist für die Theorie von großer Wichtigkeit; denn ohne dieses Vermittelungsglied sprünge die einmalige Thatsünde sogleich in feste Zuständlichkeit um, aus einem Misgriff der formalen Freiheit entstünde sogleich Unfreiheit, und die erste Thatsünde im Menschen- und Menschheitsleben entschiede fatalistisch über alle Zukunft.

Ebenso einseitig ist die rein objective Eintheilung, die nur den Gegenstand, woran gefrevelt wird, in Betracht zieht, nämlich das natürliche Leben, andere Menschen und Gott, wonach das Böse in Sinnlichkeit, Unrecht und Sünde, oder auch in Pflichtverletzungen gegen sich selbst, gegen Andere und gegen Gott eingetheilt wird. Diese objectiven Richtungen werden aber mit jenen subjectiven Unterschieden der actuellen, gewohnheitsmäßigen und zuständlichen Unsittlichkeit in einem gewissen Verhältniß stehen, und dieses Verhältniß zeigt sich am bestimmtesten in der oben angegebenen phänomenologischen Gliederung. Da die Größe der

1) V. d. Sünde. II. S. 64 fg.

Unsittlichkeit als solcher zugleich mit der Zurechnungsfähigkeit des Subjects wächst, und nicht derjenige als der Verworfenste betrachtet werden kann, welcher am unfreisten ist, sondern der, welcher mit größter Willkürlichkeit am schlechtesten handelt, so werden jene objectiven Unterschiede mit diesen subjectiven in der Art zusammentreffen, daß das böseste Subject zugleich zumeist gegen Gott, oder was gleichviel, in und aus irreligiöser Gesinnung an Andern und gegen die Natur frevelt, und sein Standpunkt zugleich eine tief bis ins Gewissen hinein verdorbene, sich vor sich selbst lügnerisch rechtfertigende und darum schwer verbesserliche Zuständlichkeit der Verstockung ist, der Ungerechte zumeist in verdorbenen Gewohnheiten, d. i. in der Unsitte verwickelt liegt, und der sinnliche Mensch endlich im unmittelbaren Conflict mit der Natur, unter den unmittelbaren Reactionen derselben leidet; so jedoch, daß jede Stufe der Unsittlichkeit ihre besondern Grade und Zustände der Unfreiheit hat.

2. Die Entwickelungsstufen des Bösen.

a. Die Sinnlichkeit.

§. 54.

Der Ort, wo das Böse entspringt, liegt in dem Willkürmomente der menschlichen Freiheit, obgleich dieses Moment selbst nicht das radicale Böse, sondern nur die Wiege desselben ist; zum Bösen wird es erst, wenn es mit den übrigen Momenten der Freiheit in Widerspruch tritt, ihrer Entwickelung sich negativ entgegensetzt und sich aus dem lebendigen Proceß derselben isolirt, wie ein krankes Glied oder Aftergebilde in sich selbst eine abnorme Entwickeluug anstrebt und dadurch die Zerstörung des Gesamtorganismus, dem es parasitisch einwurzelt, herbeiführt. Ungetrennt und in Harmonie mit seinem Zusammenhange ist dieses Mo-

ment die negative Bedingung des Guten, für sich verselbständigt, „die spielende Bewegung des um einen Zweck unbekümmerten, gegen den Inhalt seiner Bestimmungen gleichgiltigen Willens“ [1]), an und für sich die dialectisch amphibolische, man könnte sagen: diabolische Oscillation der Sophistik der Sünde. Bevor es aber zu diesem Festsetzen im Selbstbewußtsein kommt, bevor das Böse sich zum selbstbewußten Princip und tiefsten Grunde des raisonirenden Subjects selbst abklärt, erscheint es in anderer Gestalt und manifestirt sich zuerst unmittelbar als sinnliche Genußsucht oder kurz als Sinnlichkeit, sodann erst als Egoismus und Sophistik. Es tritt oder ist unmittelbar in Beziehung zur Natur, bevor es als reiner Egoismus im persönlichen Selbstbewußtsein sich andern Personen und dem Absoluten selbst entgegenstellt. Es sind vornehmlich die beiden ersten Gestalten, die Sinnlichkeit und die Selbstsucht, worin von den Sittenlehrern der Kern des Bösen gesucht und gestritten wird, ob er in jenem oder in diesem oder in beiden coordinirten Principien liege [2]). Es wird sich zeigen, daß es ein und dasselbe Princip der Willkür ist, welches sich nur in verschiedenem Stoffe bewegt und in verschiedenen Gestalten zeigt, so daß diese Erscheinungsweisen selbst nicht für den gemeinschaftlichen Grund genommen, und weder ausschließlich die sinnliche Begehrlichkeit, Genußsucht oder die Sinnlichkeit (concupiscentia) schlechthin, noch auch die Selbstsucht in eigentlicher Bedeutung für die Wurzel des Bösen gelten kann. Ohne Rücksicht auf den mannichfachen Inhalt ist über das Wesen des Bösen nicht zur Klarheit zu kommen, aber dieser Inhalt ist veränderlich, und das Identische in ihm bleibt immer die Willkür als Widerspruch gegen die übrigen Freiheitsmomente.

Was die sinnliche Genußsucht insbesondere anlangt, so

---

1) J. Müller v. d. Sünde II. S. 228.

2) Rothe Theol. Eth. II. S. 172 fg. §. 483.

hat auch sie ihre quantitativen Unterschiede: die einfachen actuellen Uebereilungen der erregten Begierde gehen zu gewohnheitsmäßigen Untugenden fort, worunter auch der gewöhnliche Sprachgebrauch insgemein nur üble Angewohnheiten versteht, die aus mehr oder weniger habituell gewordenen Neigungen allmählig zum unfreiwilligen Hange werden, und endlich in die häßliche Erscheinung der eigentlichen Laster und damit in individuelle Unfreiheit übergehen. Der Spielraum dieser Sinnlichkeit ist die objective Natur, das Subject derselben die erste oder unmittelbare Persönlichkeit, und die entsprechende Freiheit die unmittelbare oder objective Wahlfreiheit, die im Weltbewußtsein gründet (§. 43). Die Objecte, welche dieser Wahl vorliegen, sind eben nur sinnliche, es ist der Umkreis desjenigen, was zur physischen Lebenserhaltung, dem eudämonisch Nützlichen und Schädlichen gehört; eine Wahl, die bei den Thieren im weitesten Umfang vom natürlichen Instinkt bestimmt ist und bleibt, der bei dem Menschen zwar ursprünglich keineswegs so gänzlich fehlt, wie obenhin behauptet wird, aber sich nur auf die ersten unmittelbarsten Lebensbedürfnisse beschränkt und alsbald der Willkürlichkeit Platz macht, indem der natürliche Trieb in den Bereich des Bewußtseins, der Reflexion des Verstandes und der Erfahrung erhoben, und eben dadurch mit der Willkür auch zugleich dem Irrthum zugänglich wird. Seinem Inhalt nach aber ist es das Sinnliche, mithin das eigentlich und gar nicht anders als durch sinnliche Erfahrung, durch Wohl- und Wehgefühl zum Bewußtsein zu Bringende. Das Unsittliche kann daher innerhalb dieser Sphäre auch nicht darin bestehen, daß überhaupt das Wirken dem Wissen epimetheisch vorangeht, daß erst versucht, erprobt, getastet werden muß, ehe man das Nützliche und Schädliche wählen und vermeiden kann; man muß erfahren, daß der Dorn sticht, das Feuer sengt, gewisse Kräuter heilsam andere giftig sind, u. s. w. Hier ist also der Mensch in seiner Unerfahrenheit anfänglich der Zufälligkeit, und zwar nicht

blos äußerlich, sondern auch innerlich, d. h. in seinem Nichtwissen, ausgesetzt. Es muß gehandelt werden, obschon nicht bestimmt ist, wie, und eben dies macht das Wie zu einem ethischen Adiaphoron, d. h. das verfehlte, zweckwidrige und schädliche Handeln ist noch nichts Unsittliches; jenes Schwanken der objectiven Wahlfreiheit ist hier natürlich und kann nicht anders sein. Das Unsittliche muß anderswo liegen und erst auf diese nothwendige Versuchung, in die der Mensch anfangs gesetzt ist, und die er selbst anstellt, folgen. Es tritt aber dann ein, wenn das zuerst unzurechnungsfähige Versehen, das im Voraus nicht wißbare Uebel durch die Willkür des Subjects hervorgerufen, sich sofort als ein wieder aufzuhebendes, als natürliche Strafe dargestellt hat, die als Schaden und Schmerz unmittelbar selbst zur Tilgung und Vermeidung auffordert, mithin als eine zu tilgende Wirkung (causatum) erscheint, die erst dann zur sittlichen Schuld (peccatum) wird, wenn sie nicht getilgt, ihre weiteren Folgen nicht durch Unterlassung vereitelt, sondern durch Wiederholung verstärkt werden, indem das Gewissen, welches hier noch einfach Gedächtniß ist und instinctmäßig wirken sollte, dabei unthätig bleibt, oder sogar verkehrt wirkt, indem die Erinnerung an einen kurzen sinnlichen Wohlgenuß die damit verbundene Erinnerung an die üble Folge dieses Genusses überwiegt und zurückdrängt, was aber nicht ein Naturgesetz des Gedächtnisses, sondern schon ein Einfluß der Willkür ist und der Schwäche des Gewissens zur Last fällt, dessen Untersuchung das Weitere lehrt (§. 59). Daß dieses Böse in der Wiederholung bestehe, zeigt sich namentlich in der Erziehung der Kinder, die nicht um des ersten Fehltritts willen bestraft werden, sondern erst, wenn Vermahnungen, Verbote, Warnungen vorausgegangen sind. Der Fehltritt wird verziehen, „weil es das erste Mal ist," und erst Strafe angedroht, „wenn es wieder geschieht." Die Unzurechnungsfähigkeit des Unerfahrenen ist der Grund davon; es ist der Geist zunächst als Gedächtniß, Aufmerken und Ein-

gedenk sein, der sich als sittliche Kraft gegen den sinnlichen Reiz bewähren soll; die Mahnung der Erfahrung, die Selbsterinnerung soll das Gewissen sein, welches hindert, daß das Thun nicht zur Gewohnheit, zur Untugend und zum Laster werde. Gedächtniß und Gewohnheit stehen in einem reciproken Verhältniß; „das Gedächtniß ist der Anfang der Vernünftigkeit, die Gewohnheit der Anfang der Freiheit; darum sind beide bei der Erziehung so unberechnenbar wichtig, und darum muß diese ihr bildendes Geschäft gerade mit ihrer Cultur anheben; eben weil das ins Gedächtniß und in die Gewöhnung Aufgenommene ein approximativ oder relativ Bleibendes, Unvergängliches geworden" [1]). Aber eben deshalb, weil der Einzelne die guten und die schlimmen Erfahrungen nicht in seiner Gewalt hat, und von dieser Seite dem Zufall preisgegeben ist, kann und soll er diese Unfreiheit des Naturstandes nur im Zusammenhange mit seinem Geschlecht und als Glied desselben überwinden; die Menschheit kann nur durch sich selbst, d. i. durch Erziehung und traditionelle Bildung dieser Gefahren Meister werden; aber ebendarum liegen auch die Schwierigkeiten dieses Problems nicht so sehr im Bereich der Psychologie des Einzelnen als in der Geschichte der Menschheit und namentlich im Anfange derselben; weshalb wir später noch einmal auf diesen Punkt zurückkommen werden.

b. Die Selbstsucht.

§. 55.

Aus dem sinnlichen Stoff, in welchen die Willkür als Genußsucht sich verhüllt, tritt sie als eigentliche Selbstsucht oder Egoismus hervor, wenn das Bewußtsein sich vom Welt- zum Selbstbewußtsein vertieft, die unmittelbare Persönlichkeit zur Rechtspersönlichkeit in sich geht, und die objective Wahlfreiheit zur Wahl zwischen Objectivität und Subjectivität überhaupt fortschreitet, die Willkür folglich theils

1) Rothe Theol. Ethik. I. S. 219.

als negative, theils als subjectivistische, theils als gewaltsame Machtwillkür hervortritt (§. 44). Das negative Moment der Freiheit, wenn es isolirt oder sich selbst als Zweck setzend hervortritt, hat lediglich die Selbsterhaltung und Geltung der individuellen Ichheit zum Ziel, aber auf Kosten der objectiven Zwecke und des eignen Begriffs der Persönlichkeit, sofern dieselbe nicht ohne Wirksamkeit und Anerkennung Anderer sein kann. Von dieser Wirksamkeit abstrahirt der Subjectivismus, indem er sich auf das abstracte Können (liberum arbitrium), damit aber auf das reine Ich in sich stellt (§. 37), worin in praxi die sogenannten Unterlassungssünden bestehen; bis die Willkür endlich auch äußerlich practisch wirksam sich als Gewaltmacht durchzusetzen und zu behaupten sucht (§. 38), aber auch hier ein Widerspruch der Freiheit gegen sich selbst bleibt und dem Tantalismus der perennirenden Möglichkeit verfällt. Entsprechend diesen drei Phasen werden wir später die drei Arten des Unrechts weiter zu entwickeln haben, dessen gemeinsamen Ursprung wir hier in der Selbstsucht finden. Die unmittelbar negative Willkür bringt, indem sie, ohne Beachtung der möglichen Rechte Anderer, selbstsüchtig nur auf die eigne Wohlfahrt, auf Hab und Gut und alle Genußmittel der Eudämonie bedacht ist, das unmittelbare Unrecht (das sogenannte unbefangene) im Verkehr mit andern Personen durch Verletzung des fremden Eigenthums äußerlich hervor; die subjectivistische Selbstsucht, die nur das eigne Ego, aber nicht das des Andern respectirt, erzeugt die Verachtung, Beleidigung und Ehrenkränkung, und die Willkür der Gewalt das Verbrechen.

Schon in jener ersten Form des Unrechts ist die eigentliche psychologische Motive von der bloßen Sinnlichkeit verschieden, obgleich der Stoff der Handlung derselbe sein kann; aber wenn der Genußsüchtige äußerlich in seinem Thun zugleich Andere widerrechtlich berührt, so ist dies für seine Intention nur zufällig und absichtslos, während der Egoist mit Reflexion, wenn nicht darauf ausgeht, es doch

mit Gleichgültigkeit gegen Andere und Ueberhebung seiner selbst geschehen läßt. Nicht sowohl überwiegende Genußsucht, die der Versuchung des sinnlichen Reizes, der Ueppigkeit, der Wollust weicht, ist es, die ihn hinreißt — der Selbstsüchtige ist vielmehr im Stande sich die härtesten Entbehrungen aufzulegen — sondern vielmehr das erregte und überreizte Selbstgefühl; nicht sowohl sinnliche Affecte, als vielmehr Leidenschaften im engern und eigentlichen Sinne dieses Wortes stacheln den Egoismus; denn dies Pathos der Leidenschaft entspringt wesentlich aus dem Stachel des verletzten persönlichen Selbstgefühls andern Personen gegenüber, oder aus dem Wahne, daß es von diesen bedroht und gekränkt werde. Der sinnliche Affect ist momentan, die Leidenschaft kann zwar auch plötzlich erwachen, aber sie ist nicht immer heiß und unüberlegt; es gibt bekanntlich auch sogenannte affectlose oder kalte Leidenschaften, die das Subject mit allen seinem Sinnen und Trachten dauernd in eine gewisse Richtung drängen. Freilich geht der gewöhnliche Sprachgebrauch sehr lose mit diesem Worte um; er verwechselt die Leidenschaft bald mit der Aufregung der sinnlichen Triebe, bald mit der Begeisterung, während sie in Wahrheit zwischen beiden liegt, und weder die energische Freiheit der letzteren noch die thierische Unfreiheit der ersteren ist. Man nennt häufig auch gewisse Laster, z. B. die Trunksucht, die Wollust, Leidenschaften, und dagegen die Leidenschaftlichkeit katexochen, nämlich die Zornmüthigkeit, ein Laster.

Auch in der Sphäre des persönlichen Verkehrs, wo die Leidenschaften als specielle Richtungen der Selbstsucht ihren Sitz haben, entspringt aus dem culposen Einzelvergehen für das vom Egoismus beherrschte Subject leicht und fast unvermeidlich eine Folgenreihe mehr oder weniger unfreier Handlungen. Ein beschämender Uebereilungsfehler, eine treulose That, zieht die Versuchung nach sich, sie durch Verheimlichung, Lüge, durch andere neue Uebelthaten zu beschönigen, und zuletzt will die offenbare gewaltthätige

Willkür sich wenigstens gefürchtet sehen; Verbrechen werden gehäuft bis zur Grausamkeit und die Gluth des Egoismus entzündet eher einen Weltbrand, als daß sie sich selbst erstickte. Aber die Kette dieser Folgen ist eine ganz andere als die der sinnlich-thierischen Lasterhaftigkeit; während diese, mehr somatischer Art, das Individuum mehr und mehr zur Ohnmacht, zur Besinnungslosigkeit, ja zum Blödsinn herabdrückt, erhebt sich die Selbstsucht zum raffinirtesten Scharfsinn in der Wahl der Mittel, sie kann sich selbst leibliche Qualen, Entbehrungen und Zwang aller Art anthun, um mit arglistiger Klugheit zu ihrem Ziele zu gelangen. Da aber dieses Ziel immer eine falsche Ehre, eine sich selbst untergrabende Macht, kurz ein Widerspruch ist, so erliegt die Selbstsucht zuletzt den objectiv sittlichen Mächten, wenn nicht eher, doch vor dem Richterstuhl der Geschichte; aber diese Macht ist es eben, gegen welche der leidenschaftlich Verblendete alle seine körperliche und geistige Kraft aufbietet, so daß sein Wille zwar allerdings in einem gewissen Zustande der Unfreiheit ist, aber einer hypersthenischen Unfreiheit, die von der Asthenie des Lasters gänzlich verschieden, ja ihr qualitativ entgegengesetzt ist. Der Lasterhafte wird durch die Natur, mit der er vermöge des somatischen Organismus noch in unmittelbarer Wechselwirkung ist, unmittelbar an seiner Persönlichkeit übermannt und zu Grunde gerichtet, er ist, so zu sagen, ein sich persönlich selbst aufreibender Widerspruch in der Sphäre des animalischen Lebens; der Egoist hat den Widerspruch tiefer in sein Inneres hereingenommen, der leibliche Organismus genirt ihn nicht mehr; dieser gehorcht willfährig den Sophismen des Verstandes; die äußerliche Seite der Person ist das selbstlose Werkzeug und der Deckmantel des Innern; alle Aeußerungen, auch in der Sprache, sind geduldige Mittel der selbstischen Berechnung. Dennoch ist auch diese sich selbst in der Gewalt habende Persönlichkeit gebunden, nämlich an andere Personen, ihre Handlungen und Gesinnungen; sie geht darauf aus, in Andern Furcht

und in diesem Gefürchtetsein die Anerkennung ihrer eignen Machtwillkür, den objectiven Reflex ihrer selbst, hervorzubringen und zu erzwingen; sie bedarf also der Andern um ihren Selbstzweck zu realisiren, aber sie benutzt dieselben nur als Mittel, ohne ihnen ihrerseits dieselbe persönliche Anerkennung zu zollen, und dies ist eben der Widerspruch; denn wie ihr eignes Inneres, die Willkür, eine Selbsttäuschung ist, so ist auch ihr Reflex eine Täuschung, und zwar eine ebenso willkürliche, denn die Huldigungen, die der Fürchtende und Hassende dem Gewaltthätigen bringt, sind immer mehr oder weniger bewußte Lüge, und der Egoist erhält überall nur Schein zurück für den Schein, den er austheilt. Der Spielraum, worin dies vorgeht, ist das sociale Leben, der Verkehr in Worten und Handlungen; es setzen sich hier die conventionellen Formen der Sitten und Gewohnheiten fest; das Gebiet der egoistischen Unsittlichkeit ist demnach das sich stets verändernde der Gewohnheit, und wird deshalb vorzugsweise die im Schwange gehende Unsitte genannt.

c. Die Bosheit.

§. 56.

Aber auch über diesen Zwang, welchen die Rechtssphäre auflegt, sucht die Unsittlichkeit hinwegzukommen, indem sie, primitiv und in der Wurzel Willkür, sich immer mehr auch als Willkür innerlich und äußerlich zu verwirklichen trachtet. Dies kann sie aber nicht durch negative Ausschließung und Verachtung des nothwendigen Scheines der zweiten Stufe; sie muß diesen vielmehr schonen, in ihre Gewalt bringen, in sich hereinnehmen, sich zur Virtuosität und Meisterschaft, ihn zum völligen Eigenthum machen. Sie befreit sich aber von dem realen Zwange der Legalität als einer äußerlichen Macht eben dadurch, daß sie ihre Zwecke innerlich im Bewußtsein legalisirt, d. h. das Böse für das Gewissen selber mit dem Scheine des Erlaubten bekleidet,

welcher Schein ein selbstgemachter, folglich Lüge und Heuchelei ist. Auch hier ist es im Grunde die Selbstsucht, welche den Menschen überredet, sich selbst zu täuschen, um die Ueberzeugung in Uebereinstimmung mit seinen Gelüsten und Leidenschaften zu bringen. Aber um es so weit zu treiben, muß das Subject über sein eignes Gewissen triumphiren, die Willkür muß sich selbst zum Gewissen machen, sich wissende und wollende Willkür, und so sich selber ihr eignes Gesetz, völlige Autonomie an und für sich selber werden, eine Autonomie, die sich, weil Alles in Allem, stets in sich und vor sich selbst rechtfertigt.

Dahin kann es aber das Subject nicht bringen, ohne zugleich von sich, d. i. von dem menschlichen Princip, eine andere metaphysische Ansicht zu fassen, als zuvor. Um sich als vollendeten Egoisten vor sich selber bis auf den Grund zu rechtfertigen, dazu ist eine Auseinandersetzung des Selbstbewußtseins mit dem Welt- und Gottesbewußtsein, mithin eine bestimmte religiöse oder vielmehr irreligiöse Grundanschauung nöthig, die vorher wenigstens noch nicht mit Klarheit beim Wollen und Handeln vorhanden war. Das menschliche Subject muß sich im vollen Ernste als den Gipfelpunkt und den Endzweck eines absoluten Naturprocesses betrachten, wenn es zu der von allen religiösen und rechtsgesetzlichen Gespenstern unbeirrten Denkweise gelangen will, die als Gipfel der Freiheit, d. i. in Wahrheit der rein auf sich selbst ruhenden Selbstsucht, von ihm angestrebt wird. Das ist der ἄνθρωπος ἀποδειχνὺς, ὅτι ἐστὶ θεός (II. Thess. 2. 3—4) [1]). Dieses Selbstbewußtsein ist ganz und allein sein eignes Gewissen, seine eigne Norm; d. h. es ist Gewissenlosigkeit, sofern unter Gewissen wesent-

1) „Was hierbei noch übrig bleibt, ist die ganz wesenlose, leere Subjectivität, das Ich, das sich in seiner reinen Selbstheit ergriffen und alle göttliche und irdische Mächte zu leeren Accidenzen seiner selbst herabgesetzt hat, über denen es als bewußter, dämonischer Hohn steht." Wirth Spec. Eth. I. S. 152.

lich eine Selbstbeurtheilung nach höhern und objectiven Normen zu verstehen ist (§. 9). Dieses sich in seiner absoluten Machtvollkommenheit setzende Ego weiß nur von sich selbst; Selbstbewußtsein und Gewissen fallen in Eins zusammen, denn alles ist recht und entspricht der Norm, die nur die eigne der Willkür ist; das rein Willkürliche ist darum, weil es rein selbstisch ist, das durch sich selbst Gerechtfertigte; das Subject ist, wie es auch immer beschaffen sein mag, mit seinem Begriff im Selbstbewußtsein übereinstimmend; der Verstandesbegriff und das Ideal sind identisch geworden, aber nicht so, daß das Selbstbewußtsein sich zum Ideal erhoben, sondern auf verkehrte Weise dadurch, daß das Ideal zum Selbstbewußtsein herabgesetzt worden ist. Wenn das Böse als sinnlich Böses zuerst ein Widerspruch des Innern und Aeußern in einer und derselben Person ist, wenn es sodann, als Unrecht, ein Widerspruch der Einzelperson mit der Gesammtheit der andern und dem Gesetz ist; so wird es endlich ein Widerspruch gegen die Totalität der Welteinrichtung und gegen Gott; denn hier hat das Subject sich mit dem Bösen selbst identificirt, und steht nicht mehr in sich, sondern nur mit der Welt, der Menschheit und Gott in Widerspruch und Feindschaft. Dies ist die diabolische Bosheit [1]), und zugleich der Standpunkt der „Sünde wider den heiligen Geist."

Das Beschwichtigen des Gewissens oder thätige Negiren desselben geht hier bis zu einer principiellen Negation fort, zum völligen Unterdrücken oder sich desselben Bemeistern, anstatt von ihm bemeistert zu werden; wenn es den Gipfel ersteigt, geht es eigentlich darüber hinaus das Gewissen als eine unterdrückte Macht in sich bestehen zu lassen, es geht ganz in das actuelle Selbstbewußtsein über, und dieses allein ist sich sein eignes Gewissen, welches Alles, nur nicht irgend eine Heteronomie gelten läßt. Das Subject ist somit im Grunde zu dem ersten Standpunkt

1) Vergl. Rothe's Ansicht. Theol. Eth. II. S. 430. §. 741.

und der unmittelbaren Anschauungsweise zurückgekommen; es denkt in der Kategorie des objectiven Anschauens, nur mit dem Bewußtsein, die Entwickelung hinter sich und sie ausgestoßen zu haben, folglich nicht mehr unbefangen; das Wesen der Willkür, anfangs halbbewußt noch in den Stoff versenkt, hat sich zuletzt vor sich selber abgeklärt; es ist in allen drei Stadien dasselbe geblieben, aber zuletzt hat es das Geheimniß des Bösen in der sophistischen Dialectik bis zur Durchsichtigkeit enthüllt. Es bleibt freilich gewissermaßen noch ein Gewissen übrig, nämlich dies, überall und in allen Stücken nur nicht sich, als reine Willkür und Selbstsucht untreu zu werden; auch der Verworfenste hat noch ein Gewissen, aber es ist das rein formale, gleichgültig jedes Inhalts fähige, und die äußerste Gewissenlosigkeit in dieser objectiven Beziehung ist zugleich der vollendetste Subjectivismus und Formalismus, wie sich in der Lehre vom Gewissen noch insbesondere zeigen wird.

Um diese dritte Stufe des Bösen, die man mit Recht Bosheit (oder mit Rothe Bösheit) nennen kann, auf bekannte Erscheinungen zurückzuführen und damit zu erläutern, erinnern wir an den vielbesprochenen und bereits schon früher berührten Jesuitismus. Obschon dieser zu einer besondern historischen Gestalt innerhalb der römischen Kirche ausgeprägt worden ist, so ist er doch auch außer derselben nur zu sehr und im weitesten Umfange auf dem ganzen Gebiete der menschlichen Freiheit, unter den Protestanten ebenso wie unter den Katholiken, in der Kirche wie im Staate einheimisch; in der Politik ist er namentlich das wahre Erb- und Grundübel, aber auch im Verkehr mit Bekannten und Unbekannten und selbst im Schooß der Familien ist er wie das Böse überhaupt und im Bösen allgegenwärtig; er ist überall und in jeder Gestalt nur die mehr oder weniger entwickelte Lüge desselben. Will man diese Virtuosität der Schlechtigkeit specieller erörtern, so kann man den Subjectivismus mit seinem Grundsatz: der Zweck heiligt die Mittel, den Probabilismus im engern Sinne, der auf einer

sophistischen Casuistik beruht [1]), und die vollendete practische Ironie als Stufen unterscheiden. Wir werden weiter unten und in der religiösen Sittenlehre auf dieses Speciellere zurückkommen.

Einen höheren Grad des Bösen als diesen kann es in der That nicht geben und es ist kein intensiverer denkbar; jede andere Art der Steigerung führt das Böse über sich selbst und die Grenzen der Sittlichkeit überhaupt hinaus in das Gebiet der Unfreiheit und hebt es dadurch zu einem widernatürlichen Naturgebilde auf; es wird dadurch zum contradictorischen Widerspruch jener freien Unfreiheit, die im Princip sich negirt, daher auch jedes Ideal der Bosheit auf diese Weise zum Satan gesteigert, sich zuletzt als reinen Widersinn und Unmöglichkeit zeigt; denn auch mit „dem Bösen als Selbstzweck" oder dem Willen des Bösen um des Bösen selbst willen, dem reinen Wohlgefallen am Bösen als solchem u. s. w. läßt sich nicht füglich ein anderer Sinn verbinden, als daß dieses Wollen oder Wohlgefallen seinen Grund in der Befriedigung der Willkür und Selbstsucht habe, mithin eigentlich doch um dieses subjectiven Grundes, nicht um des Bösen als objectiven Zwecks willen dasei, da kein Wesen, auch das diabolische nicht, die eigne Selbstvernichtung will.

3 Die Schuld und Zurechnung des Bösen.

§. 57.

Ist das Moment der Willkür der Punkt, woraus das Böse entspringen kann, so ist es auch das Individuum selbst, welches es selbst aus sich hervorbringt und die Möglichkeit zur Wirklichkeit macht. Es läßt sich kein allgemeiner Grund des Bösen im Sinne einer bösen Substanz oder Macht aufzeigen; das Böse entspringt aus so viel Punkten, als es freie Individuen gibt; es läßt sich nur nachwei-

1) Wirth Spec. Eth. I. S. 112 fg.

sen, daß es in allen auf analoge Weise entspringt, sofern die numerisch vielen sich qualitativ gleich sind, nicht aber als ob sie alle eine und dieselbe Substanz ausmachten. Die Willkür in ihrer individuellen Einzelheit selbst ist der Quellpunkt. Der Begriff der Sünde, des Bösen, des Unsittlichen überhaupt setzt voraus, daß das Böse als That auch verschuldet, d. i. aus Freiheit hervorgegangen, das Subject mithin zurechnungsfähig, nicht blos Mittel, ja auch nicht blos natürliche Causalität des Uebels, sondern freier Grund des Bösen sei, der es thun und auch unterlassen konnte. Selbstsucht, Willkür und Sündenschuld sind correlate Begriffe, gleichwie Ursach, Wirkung und Wechselwirkung; aber sie sind als ethische Begriffe diesen physischen Kategorieen zugleich entgegengesetzt, wie Freiheit der Unfreiheit, so daß der Begriff des Bösen aufgehoben wäre, sobald es völlig überginge in den der blos physischen Wirkung. Gleichwie nun aber das Causalitätsverhältniß erst vollständig entwickelt vorliegt in dem Proceß der Wechselwirkung, wo die Wirkung sich sofort wieder als Ursach einer neuen Wirkung, diese wieder als Ursach u. s. w., das Ganze sich mithin als Proceß, Causalitätsverkettung, darstellt, so findet auch im Bösen ein solcher Proceß statt, wo die Sünde, welche aus Verschuldung hervorgeht, wieder zum Grund neuer Sünden wird und die Schuld derselben trägt. Dies ist die aus den Thatsünden hervorgehende Zuständlichkeit des Subjects, die zum Grunde neuer Thatsünden wird, wie oben (§. 45) gezeigt worden ist. Sofern nun aus einem verdorbenen Zustande Thatsünden mit Nothwendigkeit, wie Wirkungen aus Ursachen, und unmittelbar, wie Wechselwirkungen, hervorgingen, wären diese Thatsünden nicht mehr unmittelbar verschuldet, und in so fern nicht mehr Sünden, sondern nur mittelbar, sofern der Zustand zuvor verschuldet worden ist; ist dies von der Person selbst geschehen, so ist auch die mittelbare Zurechnung solcher Handlungen und mithin die Gerechtigkeit ihrer Folgen als verdienter Strafen außer Zweifel; eine große Schwierigkeit

aber tritt ein, wenn die Zuständlichkeit durch andere Personen mit begründet ist, die sich als Mittelglieder zwischen dem ersten Anfang des abnormen Processes und den letzten Thathandlungen, die als Folgen aus ihm hervorgehen, einschieben. Für solche Thatsünden, die nur Erscheinungen eines durch fremde Schuld herbeigeführten Zustandes wären, würde die Zuständlichkeit selbst zum Entschuldigungsgrunde dienen, oder in Wahrheit diese ganze ethische Kategorie nicht mehr passen, wie wir denn im gemeinen Leben dergleichen Entschuldigungen nur zu häufig gelten machen, die Schuld von Einem auf den Andern schieben, ohne genau zu untersuchen, ob der Zustand der Befangenheit positiv oder negativ selbstverschuldet, ob die That nicht wenigstens abweisbar, der Zustand mithin nur der der Versuchung nicht aber der einer völlig blinden Unfreiheit war. So lange man es nur mit Subjecten zu thun hat, die sich selbst in diesen Zustand herabgebracht haben, mischt sich Abscheu mit Mitleid; wären aber die Subjecte selbst ohne ihr eignes Verschulden, durch Verwahrlosung, schlechte Erziehung, Unglück u. s. w. von ihrer Geburt an verdorben worden, so würde ein reines Mitleid an die Stelle des Abscheues treten, und zwar in demselben Maaße, als die Selbstverschuldung und somit auch das sittlich Böse selbst mehr und mehr verschwindet und nur das objective Uebel als Mißgeschick übrig bleibt.

Diese Seite eines sittlichen Uebelstandes ohne eigentliche Selbstverschuldung der Einzelperson tritt aber da überwiegend hervor, wo das Menschengeschlecht und seine Geschichte als objectives Ganzes in Betracht gezogen, die unsittlichen Zustände als überkommene und vererbte sich darstellen. Vom Menschengeschlecht als Ganzem, Einem, würde zwar die Schuld auch so noch nicht hinweggenommen, wohl aber von den Einzelnen ganz oder größtentheils; wird jenes wie eine Person betrachtet, oder zur sogenannten moralischen Person hypostasirt, so sind alle Sünden ohne Unterschied die eigene Schuld desselben. Aber damit setzt sich auch die

Erörterung über den schwierigen Punkt hinweg, auf dessen Lösung es gerade ankommt. Jene Hypostase ist streng genommen eine unzulässige Uebertragung (Metapher oder Analogie) des Begriffs der Persönlichkeit auf ein anderes Gebiet; die Persönlichkeit einer Gesammtheit, z. B. eines Staates, hebt, eigentlich verstanden, die Einzelpersönlichkeit ihrer Mitglieder auf, setzt sie zu Gliedern eines Organismus im eigentlichen Sinn herab. Dieser Widerspruch zeigt sich auch sofort in unserm Problem darin, daß, indem vom ganzen Menschengeschlecht die Selbstverschuldung ausgesagt, von jedem Einzelnen aber verneint wird, die bekannte logische Regel Einspruch thut, daß, was keinem Theil zukommt, auch dem Ganzen nicht zukommen könne; wenn kein einzelner Mensch Schuld trägt, wie sollen Alle Schuld haben?

Näher scheint man der Lösung zu kommen, wenn man das Ganze theilt, und einen Theil als den freien, den andern als den unfreien betrachtet, so daß überall die Besseren, weil sie das Vermögen und die Pflicht haben, jenen andern Theil zu bessern, die Schuld trifft, wenn im Ganzen nichts besser wird; der bessere Theil würde dann die Schuld allein, und zwar auch die des schlechteren Theils mittragen, denn dieser hätte nicht blos nicht die Mittel, sich selbst zu bessern, sondern auch nicht einmal das Verlangen darnach. Aber auch diese Ansicht ist nur halb wahr (und von dem, was Wahres daran ist, wird später gehörigen Orts Gebrauch gemacht werden); wäre sie ganz wahr, d. h. der alleinige Grund, so würde der Widersinn herauskommen, daß die Guten am Uebel schuld sind, nicht aber die Bösen; während doch offenbar diesen der positive Grund des Uebels, jenen nur der negative, d. h. die Unterlassungssünde zugeschrieben werden kann, das vorhandene Böse nicht mit pflichtmäßiger Energie bekämpft zu haben. Einerseits kann den Bessern nicht die Schuld des verwerflichen Zustandes der Andern, noch auch seiner Fortdauer allein zugeschrieben werden; sonst müßte jedem eine unbedingte Macht

auf jeden und eine unbedingte Befugniß, das Gute mit Gewaltmitteln zu realisiren, zustehen, was der Freiheit, der Weisheit und der Förderung der wahren Sittlichkeit selbst widerspricht — eine Macht, die auch thatsächlich gar nicht nachzuweisen ist [1]); anderseits kann (was unmittelbar aus dem Erstern folgt) den Schlechteren nicht jede Schuld an ihrem Zustande und den daraus entspringenden Thatsünden erlassen werden, weil sie sonst überhaupt nicht in denselben herabgesunken sein würden, denn ein solches successives Tiefersinken kann nicht ohne Einwilligung ihrerseits, nicht ohne ihre Schuld stattfinden; der Zustand, einmal hervorgerufen, müßte sich wenigstens gleich bleiben, wenn er ein nothwendiger, in Weise der Natur sich selbst bedingender wäre. Ist es aber Thatsache, daß er sich nach und nach verschlimmert hat, so kommen wir auch nicht von der Voraussetzung los, daß das Böse in seinem Fortschritt und in seiner Dauer sich mehr oder weniger durch die Mitschuld der Einzelnen anhäufe; auch in den Einzelnen erlischt die Schuld nicht ganz, wenn sie auch zuletzt bis auf ein Minimum herabsinken kann; in seinem Kreise konnte jeder Einzelne wenigstens etwas, wenn auch noch so Geringes bessern und damit im Lauf der Zeit nach und nach den Gesammtzustand heben; diese Möglichkeit muß mit ebenso viel Recht gefordert werden, wie unleugbar auf der andern Seite im Verschlimmern des Zustandes immer ein Schuldtheil auf den Einzelnen fällt.

So abstract-allgemein aufgefaßt, erscheint also die Sache als ein Postulat, ohne welches nicht aus dem Widerspruch einer Sünde ohne Schuld herauszukommen wäre. Ueberzeugend aber, daß es sich wirklich so verhalte, daß immerdar, auch im versunkensten Zustande ganzer Nationen, noch Freiheit vorhanden, folglich auch Schuld da ist, wird die Sache erst dann, wenn man direct auf das Gebiet hin, und in ihm die Verhältnisse deutlich nachweist, in welchen

1) Müller II. S. 424 fg.

sich diese Möglichkeit der Selbstverbesserung als Wirklichkeit vorfindet. Es ist das Gebiet der Socialität und der Civilisation. Auch die kirchliche Lehre von der Erbsünde und dem servum arbitrium in der grassesten Gestalt hat dem natürlichen Menschen noch die Kraft der sogenannten justitia civilis übrig gelassen; sie hat also zugestanden, daß es einen Spielraum der freien Selbstentwickelung, einen Uebergang aus sittlicher Rohheit und Verderbniß heraus in eine höhere Zuständlichkeit gebe, den der Mensch durch eigne Kraft anbahnen kann, obgleich sie nicht zugab, daß die Erhebung auch höher hinauf bis in die Sphäre der christlichen Liebe ohne göttliche Mithülfe einseitig vom Menschen allein fortgesetzt werden könne — in sofern mit Recht, als dort vom Menschen allein und der Menschheit unter sich, hier aber von dem sich mitbetheiligenden höchsten Wesen die Rede ist.

Soll demnach die Lehre von dem Freiheitsproceß in jenem Punkte, wo sittliche Selbsterhebung, aber auch Tiefersinken möglich ist, und die Entscheidung immerhin beim Einzelsubject, bei ihm also auch immer ein nachweisbarer Theil der Schuld ist, zu überzeugender Anschaulichkeit gebracht werden, so muß man in den Civilisationsproceß der Völker, somit auf das Rechtsgebiet eingehen. Die Vernachlässigung dieser Untersuchungen hat in dem System der Ethik, namentlich der theologischen, überall einen Riß zwischen der sittlichen Unfreiheit und der wahren sittlichen Freiheit gemacht, und die Extreme als unvermittelte Gegensätze auseinander klaffen lassen, wodurch jede Lösung des Problems unmöglich wurde; denn diese liegt nirgend anders als in der allgemeinen ethischen Vermittelungssphäre des Rechts, welche von der theologischen Moral viel zu sehr vernachlässigt wird, und ohne deren Grundlage sie doch selbst in der Luft schwebt. In der Rechtsphäre aber ist es thatsächlich das Individuum, welches sich nicht allein zwar, sondern im Verkehr mit Andern, aber doch immer mit rein menschlichen Kräften emporhilft; es sind nur menschliche In-

viduen, also die Menschheit selbst, die sich in sich gegenseitig zur Freiheit potenzirt, und zwar durch die Einzelnen und durch das Princip der Einzelheit, die rechtspersönliche Egoität, so daß der ganze Proceß in einer Weise vor sich geht, die man „moralische Nothwendigkeit" genannt hat, weil es eine objective Gesetzmäßigkeit ist, welche die subjective Freiheit nicht aufhebt, sondern voraussetzt. Hier wo Selbstbewußtsein mit Selbstbewußtsein, ja Selbstsucht mit Selbstsucht collidirt, Willkür mit Willkür kämpft, sich gegenseitig durch Zwang in Schranken hält und abreibt, wo das Individuum selbst wider Willen, um nur eudämonisch zu existiren, sich einer objectiven Ordnung unterwerfen muß, die ohne Absicht und bewußten Willen nach und nach aus dem Verkehr wie von selbst entsteht, da wird auch die Willkür, aus der das Böse entspringt, zu ihrem eignem Correctiv. Das an sich Rechte und Vernünftige wird zur handgreiflichsten Erfahrung, oft zur schmerzlichsten und gewaltsamsten, ganz geeignet, den rohen Menschen in sein Inneres zurückzuwerfen, und im Insichgehen objective Gesetznothwendigkeiten und höhere sittliche Mächte zur Anerkennung zu bringen. Hier ist es, wo der unentwirrbare Zusammenfluß von wissentlichen und unwissentlichen, verschuldeten und unverschuldeten Uebelthaten stattfindet, wo jenes „Gewebe gleichartiger sündhafter Elemente sich knüpft, deren Unterschied in Beziehung auf Abstammung, wonach die einen unverschuldet, die andern von den Einzelnen selbst verschuldet sein sollen, völlig unkenntlich ist, so daß das Bewußtsein verwirrt wird, und am Ende gar nicht mehr weiß, was es eigentlich von der Sünde, die es im eignen Leben vorfindet, dem Subjecte zurechnen soll." [1]) Aber gerade dieser Zusammenstoß ist es, aus dem die Erkenntniß des Unrechts wie ein Funke aus dem Zusammenschlag harter Körper hervorspringt. Hat der Nichtwissende hier allerdings ein Recht, im Erfolg seines Handelns nur das als

1) J. Müller II. S. 432.

seine That, und nur davon als Urheber sich anzuerkennen, was er gewollt und vorbedacht hat, so erweitert sich doch successiv mit jeder That und deren Erfolg der Kreis des Wißbaren und Zuzurechnenden, die Entschuldigungen auf Grund des Nichtwissens nehmen ab, die Verantwortlichkeit nimmt zu, und mit dieser zugleich die Würde der Person. Der Widerspruch, der anfangs darin lag, daß Schuld und Sünde, oder vielmehr Zurechnungsfähigkeit und Thateffect getrennt waren, hebt sich immer mehr auf, indem im Fortgange der Civilisation das wahrhaft Sittliche auch zur herrschenden Sitte und Gewohnheit, das Unsittliche als äußerer Zustand immer mehr zum Verschwinden gebracht wird und somit seine dämonische Macht über das Individuum verliert.

Theorien vom Ursprunge des Bösen.

§. 58.

Bei der individuellen Willkür im Erklären des Ursprungs des Bösen stehen zu bleiben, schien Vielen noch zu ungründlich, sie wollten ihn als nothwendig begreifen, obschon bei klarer Besinnung auf die Natur der Sache es das Gründlichste ist. Ueber den psychologisch individuellen Ursprung kommt man auch nicht hinaus, wenn man die angeerbten und im Lauf der Zeit angehäuften Anlässe der Unsittlichkeit abzieht, und um das Problem rein zu haben, bis auf den Urstand der Protoplasten zurückgeht. Derselbe Ursprung zeigt sich hier nur um so deutlicher. Auch hier werden wir bei der Forschung nach dem allerersten Ursprung der Sünde auf dieselbe Grundlosigkeit stoßen, die wir noch jetzt bei jeder Handlung der Willkür als analoge Erscheinung überall vor uns haben. Es ist eine Grundlosigkeit in dem Sinne, daß kein zureichender Grund, am allerwenigsten eine allgemeine physische oder logische Nothwendigkeit davon aufgezeigt werden kann. Vielmehr ist einzusehen, daß das Individuum in Wahrheit nicht daran schuld, folglich nicht

wirklich die erste Causalität desselben wäre, wenn eine Nothwendigkeit oder ein zureichender Grund in diesem Sinne stattfände; daß es dagegen eben darum die Schuld trägt, weil kein solcher Grund, weder ein äußerer noch ein innerer, vorhanden ist. Das Fragen nach dem Grunde muß also aufhören, es endet in der Freiheit; die Freiheit ist der Grund selbst und in ihr wieder das Willkürmoment, worauf gerade die individuelle Einzelheit beruht, also daß das Individuum der Schöpfer des Bösen ist, es aus nichts schafft, d. h. aus sich selber schöpft.[1])

Wenn wir oben sagten, das Böse entstehe daraus, daß das Subject dem Momente der innern Zufälligkeit die Entscheidung überlasse, und zwar in Fällen, wo es sich als ganze freie Persönlichkeit denkend bestimmen könnte und sollte, so ist damit nicht der Zufall als letzte Instanz aufgeführt, und das Subject exculpirt, sondern umgekehrt die Schuld dieses Gewährenlassens dem Subject zugetheilt, welches die Zufälligkeit in seiner Gewalt hatte. Diese Erklärung ist ganz verschieden von der, welche den Ursprung des Bösen überhaupt dem Zufall zuschreibt, und somit das Böse im allerersten Anfang für unbegreiflich erklärt; denn diese Ansicht ruht verstohlener Weise selbst noch auf der Causalitätskategorie, die zu allen Erscheinungen einen nothwendigen Grund sucht. Der wahre Ursprung liegt zwar

1) Der Grund des Bösen wie des sittlich Guten — und es gibt gar kein anderes Böses und Gutes als das aus der Freiheit des Willens entspringende — liegt also allerdings im Menschen, nicht tiefer in der Naturbasis, wie u. A. Wirth (I. S. 39 fg.) behauptet: „das anthropologische Gebiet darf nicht als Grund der Sittlichkeit aufgefaßt werden, es setzt einen tiefern Grund voraus, dessen bloße Erscheinung es ist," u. s. w. Vergl. S. 46. 99. „Der Grund des radicalen Bösen ist schlechterdings nur im Absoluten zu suchen, es geht aller freien That des Geistes voran" u. s. w. Diesen Sätzen widerspricht indeß derselbe Verfasser selbst in der Folge vielfältig, indem er mit Recht dem Geist allein Freiheit zuerkennt, das Wesen des Willens aber in die Freiheit setzt, und ausdrücklich die „Willkür das Vermögen des Guten und Bösen" nennt, z. B. S. 67 fg.

in einem Factum, aber in einem Factum, welches kein Ereigniß für uns, kein Accidens, sondern unsere That ist.[1])

Diese Grundlosigkeit des Bösen hat unzählige Theorien und in allen dieselben Schwierigkeiten hervorgerufen. Um mit Beseitigung der älteren, meist dualistisch-manichäischen nur einige der neueren noch jetzt verbreiteten zu berühren, erinnern wir zunächst an das gewöhnliche Räsonnement: wenn sowohl Gutes als Böses aus dem Menschen hervorgeht, so muß diesen beiden Gegentheilen, wie allen conträren Gegensätzen, ein an sich ununterschiedenes generelles Wesen zu Grunde liegen, welches die Indifferenz von beiden ist. — Abgesehen davon, daß diese Hypothese in Weise der objectiven Wesenkategorie gedacht und mithin schon an sich auf dem Gebiete der Freiheit unstatthaft ist, thut sie auch gar nichts dazu, die eigentliche Frage zu lösen, die eben dahin geht zu erfahren, warum, bei gleicher Möglichkeit beider Seiten, die Entscheidung gerade auf die des Bösen falle; darauf könnte wieder nur durch einen neuen, nicht in der Indifferenz liegenden Grund geantwortet werden; dieser würde wieder einen andern voraussetzen und so ins Unendliche rückwärts. Eine solche zu Grunde gelegte an und für sich indifferente Substanz wäre also in der That nur die negative Bedingung oder der Stoff, dessen sich der anderweit vorauszusetzende Bestimmungsgrund bemächtigte; mithin bei Licht besehen, nichts anderes als die Beweglichkeit der Entscheidung, dieses Mittelmoment selbst, welches wir dem ganzen Subject als immanentes Moment

1) Hiermit stimmt auch Wirths Darstellung (S. 71—73) völlig überein. Wenn die Entstehung der Sünde auch von J. Müller (II. S. 232 fgg.) für unbegreiflich und das Unbegreifliche, Grundlose schlechthin genannt wird, so kann dies doch nur den Sinn haben, daß sie aus keinem zureichenden Grunde, aus keiner nothwendig wirkenden Ursache zu begreifen, daß sie nichts Nothwendiges und ebendarum ihr Dasein nicht apodictisch zu beweisen ist. Diese Unbegreiflichkeit fällt also mit der Nichtnothwendigkeit und diese mit der abstracten Freiheit oder reinen Willkür zusammen, und dies ist's eben, was wir suchen.

vindicirt haben, jene Philosophen aber als eine Substanz für sich setzen, die sie doch nachher wieder in die ruhelose Negativität oder nothwendige Oscillation zwischen Gegentheilen auflösen müssen, wie dies in den Identitätssystemen, namentlich von Hegel auch ausdrücklich geschieht, womit aber auch der Weg des Determinismus und aller weitern Consequenzen angebahnt ist, wie sich im Verfolg zeigen wird. Hegel selbst stützte seine Ansicht vom Ursprunge des Bösen wesentlich auf seine Dialectik, zufolge welcher der erste, unentschiedene, natürliche oder unschuldige Zustand des Menschen zugleich der nicht sein sollende und ein primitiv böser war, weil noch nicht der vollendet gute und freie. Diese Indifferenz mußte gebrochen werden, und diese Aufhebung erscheint deshalb als gut, wenn man jenen Zustand als nicht sein sollend betrachtet, als bös aber, sofern er die primitive Schuldlosigkeit war; jedenfalls war die Negation desselben nothwendig; aber auch diese soll wieder negirt und ein neuer positiver Zustand hergestellt werden, der das zunächst Gute, aber dennoch auch nur ein Moment des Processes ist, das sich überlebt, und falls es sich festsetzen will, selbst wieder bös wird, so daß es gleichfalls negirt werden muß u. s. f., damit im Ganzen die Beweglichkeit des Processes ungehemmt fortgehe, worin eigentlich der Begriff des höchsten Gutes oder des Guten an und für sich unausgesetzt zur Wirklichkeit komme. Wir erkennen hierin die bis zur äußersten logischen Consequenz durchgeführte Ansicht vom Bösen, die sich zuerst bei den Mystikern, namentlich bei Jacob Böhme findet, dann von Schelling in seiner Abhandlung über die menschliche Freiheit wieder aufgenommen, und von Steffens [1]) mit Berücksichtigung „des Bösen in der Natur" erläutert wurde. Von Hegel ausgehend und wesentlich auf ihn ruhend sind mehrere neuere Theologen, namentlich Rothe [2]), dahin gelangt

1) Christl. Religionsphil. II. S. 5. 59. 87 fgg.
2) Theol. Ethik. II. S. 211 fgg.

zu behaupten, „der Schöpfer habe den Menschen zuerst als blos natürlichen und auf dieser seiner ersten, aber schlechthin zu überwindenden Entwickelungsstufe nothwendig sündigen geschaffen.“

Im Widerspruch gegen diesen durchaus objectiv gedachten pantheistischen Processualismus Hegels haben Neuere mit Recht den Ursprung des Bösen als etwas nicht Nothwendiges diesseits im menschlichen Subject aufzuzeigen sich bemüht, aber, von den obigen Schwierigkeiten zum Theil befangen, nicht innerhalb der Zeit des menschlichen und Menschheitslebens auf der Erde finden können. So namentlich die eigenthümliche Hypothese Jul. Müllers [1]). Nicht ein zeitlicher Abfall des ganzen irdischen Menschengeschlechts in Adam, wie bei Augustin, nicht ein Welt- und Naturabfall vor dem irdischen Dasein der Menschheit in dem kabbalistischen Adam Kadmon oder dem Lucifer Jacob Böhmes, sondern ein Abfall der individuellen Principien der Menschen, welchen ein ewiges Sein in Gott vor ihrer weltlichen Geburt zugeschrieben wird, soll der erste Ursprung des Bösen gewesen sein, wovon jedes Individuum selbst die Schuld trägt, indem es durch eine vorzeitliche verkehrte Selbstentscheidung den Grund des Bösen in sich legte. Diese Entscheidung soll auch nicht verwechselt werden mit dem Act der Schöpfung oder dem Entspringen der individuellen Principien aus Gott, so daß unsere persönliche Freiheit, unsere Existenz selbst schon der Abfall sei, sondern der Ursprung der persönlichen Wesen aus dem Reich des Intelligiblen gewährt ihnen vielmehr „die nothwendige Bedingung ihrer vollen creatürlichen Existenz als persönliche Wesen.“ Dieses stille zeitlose Schattenreich ist gleichsam der Mutterschooß, in dem die Embryonen aller persönlichen Wesen beschlossen liegen; es sind die einfachen und unbestimmten Anfänge unseres Seins, die jenseits ihres concreten Inhalts stehen; darum soll man hier nicht die Fülle gott-

1) Christl. Lehre v. d. Sünde. II. S. 87—107. 205.

ähnlichen Lebens suchen, wie bei Plato in einer außerzeitlichen göttlichen Idealwelt, „sondern eben nur die Macht der Entscheidung für die freie Vereinigung mit Gott durch Unterwerfung unter seinen Willen, oder für das Beharren der Selbsucht auf sich selber." Diese erste innere Selbstbestimmung soll eine noch durch keine vorgängige bedingte, ein „reines Hervorgehen der Selbstentscheidung aus Unentschiedenheit" gewesen sein. Da es unmöglich ist in unserm Zeitleben eine solche leere durch alles Vorhergehende unbedingte Stelle zu finden, und doch eine solche ursprüngliche Selbstentscheidung, „sich ergebend aus einem vollkommenen Indeterminirtsein", nur allein die beschränkte Freiheit, wie sie im Entwickelungsproceß vorkommt, und das Schuldbewußtsein erklären kann, so sucht Müller, gestützt auf Kants Theorie von der intellectuellen Freiheit des menschlichen Wesens im Gebiet des Transcendentalen, eine jenseits des zeitlichen, durchgängig bedingten Erscheinungsprocesses der Freiheit vorgekommene Entscheidung zu begründen, durch welche die sittliche Beschaffenheit des Menschen innerhalb des irdischen Lebens bedingt worden sei. — Man wird leicht gewahr, daß diesem Gedankengange überhaupt als Grundbegriff der Freiheit nur die abstracte, das Moment der Willkür, gleich als machte dies irgendwann das ganze Princip des Menschenwesens und die ganze Persönlichkeit aus, vorschwebt. Sodann kann auch jenes „stille zeitlose Schattenreich," genauer erwogen, nichts anders bedeuten, als die immanente Gedankenwelt oder den Weltgedanken Gottes selbst, in welchem den einzelnen Individuen, wenn sie darin schon vorgesehen würden, nur ein Sein als Gedanken Gottes, mithin nicht Fürsichsein, Selbstdenken, Existenz zukäme. Ja, es ließe sich wohl nachweisen, daß diese vorgefaßte Hypothese wieder rückwärts einen Einfluß auf den Begriff der göttlichen Freiheit und Persönlichkeit bei dem Verfasser ausgeübt hat; denn um dieses Hervortreten aus dem Absoluten zu begründen, mußte das Absolute selbst als ein „bestimmungsloses Sein"

(II. S. 175), als „bestimmungslose Einfachheit im Anfang" (S. 203) angesehen werden, was doch im offenbaren Widerspruche mit der ewigen Persönlichkeit Gottes steht, welche derselbe Schriftsteller durchaus sieghaft gegen die neuere naturalistische Pantheistik (S. 157 fgg.) vertheidigt. Das in Existenz oder Realität Uebertreten der Gedanken Gottes ist kein plötzliches Ueberspringen auf den Standpunkt der freien Wahl, sondern ein allmähliges, durch eine lange Reihe von Naturbedingungen vermitteltes, es ist das naturgemäße Hervorgehen der Individuen aus dem Schooße ihrer Gattung, der Menschheit, der physiologisch-anthropologisch-geschichtliche Proceß, so daß jene Entscheidung, wenn es eine solche gibt, doch nicht jenseits aller Erscheinungswirklichkeit, sondern diesseits in die irdische Existenz der Menschheit fällt. Die obige Hypothese erweist sich demnach als eine überflüssige, als eine bloße Hinausschiebung des Problems, wobei der Grund der Entscheidung, warum sie in einem Individuum gerade für diese und nicht für jene Seite ausfiel, ebenso unzureichend bleibt, wie bei allen andern Hypothesen.

Zweites Capitel.

Aufhebung des Böſen im Kampf mit dem Guten.

---

1. Das Gewiſſen.

§. 59.

Die Unſittlichkeit iſt in allen ihren Phaſen ein Widerſpruch gegen die Beſtimmung des Menſchen, und da ſie aus der Freiheit hervorgeht, ein Widerſpruch dieſer gegen ſich ſelbſt. Dieſer Widerſpruch muß auch zu mehr oder weniger deutlichem Bewußtſein kommen, da die Freiheit nur in bewußten Subjecten exiſtirt. Beſteht nun die Sittlichkeit in der normalen Entwickelung der Freiheit, das Böſe in der abnormen oder verkehrten Freiheitsbethätigung, ſo wird das Bewußtſein dieſes Widerſpruchs oder das Gewiſſen ein Widerſpruch eines und deſſelbigen Subjects in und mit ſich ſelbſt ſein, der ſo lange nicht gänzlich erliſcht, als noch ein Reſt der Freiheit in ihm vorhanden iſt. Da die Möglichkeit des normalen Progreſſes nicht nur urſprünglich vorhanden war, ſondern auch die Möglichkeit der Wiederbekehrung oder Normaliſirung nach eingetretener Abnormität fortdauert, ſo iſt auch das Gefühl der Schuld zugleich in und mit jenem Widerſpruche vorhanden; ſo gewiß der ſündhafte Menſch fühlt und weiß, daß er nicht iſt, wie

er ſein ſoll, ſo gewiß fühlt oder weiß er auch, daß er nicht ſo ſein muß, ſondern anders ſein könnte; das Bewußtſein der Möglichkeit der Normalität perennirt neben und mit dem Bewußtſein der Wirklichkeit der Abnormität, und damit auch zugleich der Vorwurf, daß er es ſelbſt iſt, der dieſes zur Wirklichkeit erhob und jenes zur perennirenden Möglichkeit unterdrückte. Dieſer Contraſt der Idee eines möglichen mit dem Bewußtſein des wirklichen Zuſtandes, als Widerſpruch der Perſon in und mit ſich ſelbſt iſt das Gewiſſen, und zwar zunächſt das böſe Gewiſſen.

Es iſt alſo hier, wie früher (§. 9) auseinandergeſetzt wurde, keinesweges ein blos einfaches Wiſſen oder Selbſtbewußtſein ſeines Zuſtandes, auch nicht blos ein theoretiſches Wiſſen oder Denken der Idee vorhanden; dies wären nur Gedankenreihen, die von einander getrennt, jede für ſich niemals mit ſich ſelbſt in Widerſpruch kämen; ſondern das Gewiſſen iſt die Syntheſis beider in der Selbſtbeurtheilung, die Verurtheilung oder Losſprechung, die das Subject über ſeinen wirklichen Zuſtand nach der Norm des idealen über ſich ergehen läßt. Der Richterſpruch des Gewiſſens iſt ein unbeſtechlicher, ſofern er ein logiſch nothwendiger Act des vergleichenden Denkens iſt, das über den eignen Willen wie über einen gegenſtändlich fremden nach einer gegebenen Norm aburtheilt. Wenn man das Gewiſſen gewöhnlich als das Vermögen definirt, unſere Geſinnungen und Handlungen nach dem Sittengeſetz zu beurtheilen und zu richten, ſo kann dieſe Definition leicht in einem zu engen Sinne verſtanden werden, wenn der Begriff des „Geſetzes“ (anſtatt Idee) ſtreng genommen wird; denn dann paßt er nur auf eine gewiſſe Sphäre des Gewiſſens. Ueberdies kann das „Richten“ die doppelte Bedeutung des auf eine That folgenden richterlichen Urtheils, und auch die einer der That vorangehenden Thätigkeit des Richtens oder Richtunggebens haben. Beides gehört allerdings zu den Functionen des Gewiſſens, nur daß es eigentlich immer prome-

theisch vorherbestimmend sein oder doch werden soll. Wenn man aber das Gewissen in ein vorangehendes und nachfolgendes eintheilt, je nachdem es sich vor oder nach der Handlung billigend und misbilligend kund gibt, so muß man zur Vervollständigung dieser Eintheilung auch noch ein concomitirendes Gewissen beifügen und die Reihenfolge, um sie mit der Phänomenologie in Uebereinstimmung zu bringen, so ordnen, daß das epimetheische Gewissen in der unmittelbaren niedern Lebenssphäre zuerst, dann das begleitende oder wechselwirkende, Begriffe durch That, Thaten durch Begriffe bestimmende, und endlich das prometheische, aus der Idee Wollen und Thun bestimmende, als das letzte und vollendete gesetzt wird. So ergibt sich auch zugleich, daß das böse Gewissen immer ein nachfolgendes, das gute aber, wenn nachfolgend, nur zufällig ein gutes ist, wenn es nicht zugleich auch Bestimmungsgrund der Handlung gewesen ist.

Wenn ferner von einem schlafenden und einem wachenden Gewissen, von einem irrenden und einem infalliblen Gewissen die Rede ist und gestritten wird, ob es überhaupt ein irrendes Gewissen gebe oder nicht, so erhalten alle diese Eintheilungen und Ansichten erst dann ihre richtige Bedeutung, wenn man auf den Inhalt, d. i. auf den Kreis der Gegenstände oder auf das, was zur Gewissenssache gemacht oder nicht gemacht wird, eingeht, und das Ganze aus dem Gesichtspunkte einer Entwickelungsgeschichte des Gewissens darstellt. Namentlich ob es ein irrendes und dem Irrthum unvermeidlich unterworfenes Gewissen gebe, läßt sich gar nicht im Allgemeinen, abstract und formell, d. h. ohne Bezug auf den Inhalt, entscheiden; das Gewissen ist an Erfahrung gebunden und somit dem Irrthum unvermeidlich ausgesetzt nur in sinnlichen, die Eudämonie des Lebens angehenden Dingen; in andern, namentlich im Pietätsgefühl, kann es nur Gewissenhaftigkeit oder Gewissenlosigkeit, d. i. Sein oder Nichtsein, aber nicht Zweifel und Irrthum des Gewissens geben. Daß nun aber das Gewissen selbst in

jeder Beziehung und radical verſchwinden könne, kann innerhalb des Gebiets der Freiheit, der Sittlichkeit und Unſittlichkeit nicht zugegeben werden; ein ſolches Verlöſchen des ſittlichen Princips würde zugleich ein Aufhören der Menſchheit und Vernunft ſelbſt ſein, ein ſolches Individuum in eine andere Claſſe von Weſen, und ein ſolcher Zuſtand jedenfalls nicht mehr in den Bereich des Sittenproceſſes gehören. Das Aeußerſte, wozu die ſittliche Verdorbenheit auf ihrem Wege führt, iſt ſchon in der Lehre vom Böſen als reiner Formalismus und Subjectivismus des Gewiſſens beſprochen worden (§. 56); und ebendarin beſteht auch das ſogenannte ſchlummernde oder unterdrückte Gewiſſen, nämlich in dem Mangel an beſtimmtem Inhalt, alſo in einer abſtracten Form, die mit allerlei Inhalt willkürlich ausgefüllt wird; denn das menſchliche Subject kann ſeine Vernunft niemals ſo gänzlich verleugnen, daß es eine gewiſſe Einheit des Denkens und Handelns anzuſtreben unterließe. Auch der größte ſcheinbar völlig gewiſſenloſe Böſewicht befolgt noch eine gewiſſe Conſequenz, und die Energie derſelben kann uns ſogar, wie bei Shakespeare's Richard III. noch eine gewiſſe unheimliche Bewunderung abnöthigen, namentlich bei politiſchen und religiöſen Fanatikern.

a. Das ſinnliche Gewiſſen.

§. 60.

Um den Begriff des Gewiſſens phänomenologiſch zu entwickeln und dieſen Proceß in ſeine beſtimmten Grenzen einzuſchließen, iſt vorerſt wieder daran zu erinnern, daß es *vor* dieſem Proceß einen Naturzuſtand gibt, wo das Gewiſſen noch nicht erwacht iſt, indem das Individuum noch im Proceß des Fötallebens begriffen iſt. Das Gewiſſen tritt als gefühlter Widerſpruch, zuerſt aber als *ſinnliches Gewiſſen* auf und zwar in einer Weiſe, daß man es noch nicht in jeder Beziehung *böſes* Gewiſſen nennen kann, ob-

gleich es auch noch nicht das gute ist, indem es Fehltritte, Versehen und Uebelthaten rügt, die das erste Mal unvermeidlich waren, und zu eigentlichen Fehlern und Vorwürfen dann erst und in sofern werden, als die bereits gewonnene Erfahrung nicht beachtet wurde, was sie doch vermöge der Erinnerung konnte und sollte (§. 43. 54.). Nicht die erste unvermeidliche bittere Erfahrung dieser Art kann für mich ein Gegenstand des sittlichen Vorwurfs sein, sondern nur sofern das Bewußtsein der Uebereilung und Unbedachtsamkeit dabei Platz greift, wie bei der zweiten analogen Verirrung. Dann wendet sich die Reflexion von dem Gegenstande des Uebels und von meinem Thun auf mein Inneres, mein Wissen, und der Vorwurf erwächst daraus, daß ich mein Wissen, das ideelle Moment der Persönlichkeit, nicht habe walten und Bestimmungsprincip meines Wollens sein lassen. Diese erste Phase des Gewissens entspricht daher genau der ersten Persönlichkeit und dem sinnlich Bösen. Der Vorwurf charakterisirt sich als Unwillen oder Aerger über sich selbst, als Reue über eine unverständige That; er spricht sich in dem Urtheil aus: es geschieht mir recht, ich habe es nicht besser verdient u. s. w. Obgleich der Gegenstand ein mehr oder weniger bedeutender Schade an eudämonischen Gütern ist, so gilt doch der Vorwurf nicht diesen, sondern mir selbst als Persönlichkeit, die mit sich selbst im Widerspruch eine sogenannte Pflicht gegen sich selbst verletzte und im Schmerze des Strafübels zum Selbstgefühl kommt. Der Widerspruch der That waltet hier noch nicht zwischen ihr und einem objectiv anerkannten Gesetz oder Gotteswillen, sondern nur zwischen der That nebst ihren Folgen und uns selbst; es ist noch nicht von einem Unrecht oder Verbrechen, noch nicht von einer Sünde gegen Gott die Rede.

Ohne Zweifel muß der Gewissensbegriff auch über diese primitive Sphäre und den primitiven Widerspruch der unmittelbaren Persönlichkeit gegen sich selbst erweitert werden; die gewöhnliche Beschränkung auf das gesetzliche Rechtsge-

biet verengt denselben unzulässiger Weise. Nur ist zugleich zu bemerken, daß diese bestimmte Unterscheidung des sinnlichen Gewissens mit seinem Unwillen und Aerger nur dann erst in dieser Bestimmtheit hervortritt, wenn die Sphären der Eudämonie, des Rechts und des Guten im Subject selbst zur Krisis und als verschiedene zum Bewußtsein gekommen sind. Phänomenologisch-geschichtlich herrscht dieses sinnliche Gewissen zuerst adiakritisch in der Art, daß es auch das gesetzliche und religiöse Moment nicht ausschließt, diese vielmehr sich noch in die Gestalt jenes kleiden. So hat in der Regel jeder Fall, in welchem ein Subject mit sich selbst grollt, andern Personen gegenüber zugleich die Seite der Beschämung; denn obschon es durch sein Handeln Niemanden als sich selbst Uebel zugefügt, so hat es doch im Mitwissen Anderer dieselbe Misbilligung zu befahren, die es über sich selbst ergehen lassen muß; der durch den natürlichen Erfolg sich bestrafende Fehler ist eine Thorheit und Unklugheit, diese erscheint in den Augen Anderer als lächerlich, und der Reflex davon ist im fehlenden Subject die Scham, ein Gefühl der Selbstentwürdigung vor sich und vor Andern. Endlich wird ein solcher, wenn auch materiell nur der sinnlichen Lebenssphäre und dem a priori nicht Wißbaren angehöriger Fehler auch sogar als Frevel gegen die Gottheit angesehen werden und somit den religiösen Charakter der Sünde annehmen, wenn und so lange das Subject auf der Stufe der Naturreligion steht, und die Naturmächte selbst unmittelbar als präsente Gottheit, ihre Reactionen als göttliche Strafahndungen an Leib und Leben betrachtet. Das ist die geschichtliche Stufe, welche im orientalischen Naturpantheismus herrscht und als Grundlage auch noch im ältern Hellenenthum fortdauerte, indem auch hier noch einerseits das Uebel als unvermeidlich, anderseits zugleich als Strafe und als Schuld galt, mithin als unausweichliche Nothwendigkeit eines nur an sich sittlich bestimmten Geschicks; obschon nicht zu verkennen ist, daß das griechische Bewußtsein sich hierbei nicht

mehr ganz unbefangen beruhigte, ſondern in ſeiner Tragik die Kriſis dieſer Schickſalsidee herbeiführte und ſich ſelbſt, doch ohne zur Verſöhnung zu gelangen, in dieſem Kampfe bewegte.

b. Das Gewiſſen und das Geſetz oder das Rechtsgewiſſen.

§. 61.

Klarer und entſchiedener, ja recht eigentlich herrſchend tritt das Gewiſſen zugleich mit dem Geſetz und dem Recht in dem zweiten Stadium hervor, da, wo die Einheit des Gefühls ſich zu dem Gegenſatz des ſubjectiven (ideellen) aber abſtracten Ichmomentes des Selbſtbewußtſeins, der objectiven Wirklichkeit als Verkehrsmedium und zu einer über beiden waltenden Geſetznothwendigkeit auseinander gelegt hat (§. 24). Insgemein iſt es dieſe Phaſe allein, die als ethiſche kateχochen gilt, ſo daß auch das geſetzliche Rechtsgewiſſen oder „das Sittengeſetz" zum ſubjectiv ſittlichen Princip überhaupt wird, und die Pflicht als die allgemeine Vermittelungsform der Sittlichkeit mit dem objectiven Moment des Geſetzes, welches dann theils die Naturordnung, theils das poſitive Socialgeſetz iſt, verbunden, damit aber die ganze Ethik in die Form einer Rechtsphiloſophie gebracht wird, deren ſubjective Seite, für ſich ausgeführt, die ſogenannte Moral iſt. In dieſer Geſtalt iſt die Moral eigentlich nur eine Lehre vom Gewiſſen und deſſen Inhalt, welcher Inhalt aber immer nur aus dem objectiven Geſetz genommen wird, ohne den das Gewiſſen oder innere Geſetz (Sittengeſetz) formal und leer bleibt (§. 7).

Wenn in der erſten Form des Gewiſſens die Willensfreiheit des Subjects gegenüber der Naturwelt aus dem Conflict mit derſelben Wohl oder Wehe auf ſich überſtrömen fühlt, und in dieſer Wechſelwirkung ſich, d. i. ſeiner eignen Thätigkeitsweiſe, die Schuld, den objectiven Mäch-

ten aber den Grund des Uebels, was es als Gegenwirkung dieſer Mächte erfährt, zuſchreibt, ſo ändert ſich dieſes phyſicotheologiſche Verhältniß im zweiten Stadium dahin ab, daß ſich an die Stelle der objectiven Macht ein Geſetz ſtellt, d. h. ein Grund der Nothwendigkeit in dem Wechſelverhältniß zwiſchen dem Menſchen und der Objectivität, welche jetzt aber ihrerſeits nicht mehr blos die Natur, ſondern andere viele Subjecte in ſich faßt, deren formal freie Wirkungen, d. i. Handlungen, ſich in dem Medium der Natur treffen, durchkreuzen und gegenſeitig bedingen. Es bleibt alſo objectiv nicht bei der Vorſtellung eines einheitlichen Machtweſens, welches ſich dem einzelnen Subject einfach gegenüberſtellt, ſondern dafür tritt ein abſtracter Begriff von derjenigen Nothwendigkeit auf, die aus dem Verhältniß der vielen wirkenden Principien innerhalb eines und deſſelben Mediums — denn dazu, zur paſſiven Subſtanz und zum allgemeinen Mittel iſt nunmehr die Natur herabgeſunken — für dieſe Perſonen ſelbſt ſich ergibt. Es iſt klar, daß hier nicht mehr daſſelbe an der Stelle des Abſoluten ſteht, wie früher; es iſt nicht mehr die Welt oder die Natur als einheitliches Ganzes, was ſich als Einheit oder Vielheit von Mächten in der Phantaſie leicht perſonificiren läßt, ſondern es iſt ein rein Unperſönliches, ein Verhältniß, eine Nothwendigkeit, die ſich nur in Abſtracto zuſammenfaſſen läßt in einen Begriff, an ſich aber immer in zwei oder in ebenſo viele Factoren zerfällt, als Perſonen vorhanden ſind, die ſich gegenſeitig als Subjecte und Objecte oder vielmehr als Objecte anſehen, die an ſich ſelbſt mit Subjectivität ausgeſtattet, und als Subjecte, die an ſich ſelbſt mit der Seite der Objectivität behaftet ſind, d. i. als geiſtleibliche und leiblich-geiſtige Weſen. Der Begriff der Perſönlichkeit wird hier in dem Sinne gefaßt, daß er beide Seiten und damit auch zugleich das Verhältniß einer Perſon zu den andern oder deren Beziehung zu einander innerhalb eines realen Mediums befaßt, das die Vermittelung, Baſis und negative Bedingung ihres zum

gegenseitigen Bewußtsein kommenden Beisammen- und Füreinanderseins ausmacht, weil sie nur mittels dieses auf einander wirken und somit auf bewußte Weise für einander dasein können. Die von diesem Gewebe einander durchkreuzender Thätigkeiten abstrahirte Form der Möglichkeit und Unmöglichkeit eines Zusammenwirkens besagt der Begriff des Gesetzes, welches somit eigentlich etwas ganz Unpersönliches und gar nicht zu Hypostasirendes ist. Die objective Macht verschwindet als ein Wesen, die vielen Punkte, von denen das Durcheinanderwirken ausgeht, sind das Machtvolle, Selbständige, Principielle; unter dem Gesetz finden sich daher die Individuen frei, die vorher als Modificationen einer compacten Machtsubstanz selbstlos waren. Dieses Freiheitsgefühl ist aber doch nur ein Gefühl oder Bewußtsein der subjectiven Freiheit, denn die Subjecte sind zwar jetzt als selbstische Principien aufgetreten; als solche aber sind sie doch nur negativ frei, in allen ihren Selbstäußerungen an das reale Medium und dessen Einrichtungen, die Natur, gebunden; negativ, d. i. beschränkend und versagend, erhält sich jene Macht ihnen äußerlich, die sie vorher, ihnen immanent, selbst belebte und bewegte; die einzelnen Personen fühlen sich daher von dieser Seite jetzt weniger frei als die noch unmittelbar nur ihres Naturlebens sich bewußten Individuen; ja, der Unterschied von Freiheit und Unfreiheit steigert sich für das Bewußtsein erst jetzt zum schärfsten Gegensatz, wie dies in der Lehre von der Freiheit dargestellt worden ist. Wir müssen dieses Verhältniß hier wieder präsent haben, um die Eigenthümlichkeit des Gewissens hier, wo es als rechtspersönliches, gesetzliches Gewissen hervortritt, zu charakterisiren. Diese Form des Gewissens wird viel leichter gottlos und häufiger irreligiös als religiös; denn die Naturmacht ist für dasselbe des Nimbus der Göttlichkeit entkleidet, die Natur erscheint als Natur und nichts weiter, d. i. als selbstloses Medium, als unserer Freiheit dahingegebenes Mittel; und anderseits ist über oder in derselben der Geist noch nicht gefunden,

welcher ſich mittels ihrer auf uns wirkend und uns negativ in Schranken haltend, über dem Ganzen offenbart. Das Höchſte, was der Menſch in dieſem Stadium unmittelbar ergreift, iſt er ſelbſt in ſeinem Selbſtbewußtſein; das Umfaſſendſte, wozu er ſich erhebt, der formale Inbegriff der Menſchheit. Alle rationaliſtiſche, moraliſtiſche, anthropologiſtiſche Syſteme entquellen dieſem Standpunkte, von dem Euhemerismus des griechiſchen Alterthums an bis herab auf Feuerbachs Anthropologismus. Da nun der Begriff des Gewiſſens überhaupt meiſt von dieſer beſondern Form und Phaſe des Rechtsgewiſſens abſtrahirt wird, ſo bauen diejenigen, welche die Religion aus dem Gewiſſen ableiten, wie leicht zu erachten, auf einem ſehr unſichern Grunde, und bringen es auch insgemein nicht weiter als bis zur Vergötterung der Weltordnung in der Weiſe J. G. Fichtes.

Pſychologiſch charakteriſirt ſich aber dieſes weltliche Rechtsgewiſſen in Wahrheit nicht blos durch die obige Form, ſondern auch durch einen beſtimmten, an jener Form allein bemeſſenen Inhalt. Dieſer Inhalt ſtrömt ihm nicht aus der Tiefe des Gefühls oder der noch nicht enthüllten Idee der Vernunft, ſondern aus dem Verkehr mit Andern zu; hier macht er ſich und bildet ſich dem Bewußtſein ein; es iſt ein Inhalt, der, ſelbſt formeller Art, nur Verhältniſſe und Beziehungen enthält. Von dieſem Inhalt können nun auch blos Alle zuſammen Rechenſchaft geben, denn Einer erfährt dies, der Andere jenes, und nur die Summe bildet das Geſammtbewußtſein, welches ſich wieder im Verkehr äußert und zu gewiſſen öffentlichen Lebensformen, zur Lebensart oder zu einem Inbegriff von Gewohnheiten wird, die man die Sitte nennt. Werden dann von dieſen lebendigen Verkehrsweiſen wieder Begriffe abſtrahirt, die dieſe Art und Weiſe in beſondern Richtungen und Fällen ausdrücken, ſo ſind dies die ungeſchriebenen und geſchriebenen Geſetze im engern und eigentlichen Sinn, und diejenigen Freiheitsäußerungen, welche mit dieſen Geſetzen übereinſtimmen oder geſetzlich möglich ſind, ſind das Recht. Auf

dieſe Weiſe iſt allerdings das Volk die Quelle des geltenden Rechts, der Geſetze und Sitten; das Volk in ſeinem Zuſammenwirken oder Verkehr, nicht aber der Einzelne allein, obgleich jeder Einzelne daran Theil nimmt und einen Coefficienten ausmacht; was aber das zu Recht Beſtändige und allgemein Gültige iſt, das kann Keiner aus ſich allein ſchöpfen, ſondern es reſultirt aus dem factiſchen Verkehr und iſt mithin ein ebenſo ſehr Erfahrbares als a priori Beſtimmbares, ein aus dem Zuſammenſtoß von Intention, Handlung und Gegenwirkung entſpringendes Reſultat, das im Geſammtbewußtſein der Nation niedergelegt, aber auch immerfort erneut und fortgebildet wird.

Das rechtliche Gewiſſen beſteht demzufolge darin, daß das Subject ſeine Willensbeſtimmungen und Handlungen der Vergleichung mit dem Geſammtbewußtſein, der Sitte oder dem Geſetz unterzieht, und jene nach dieſem, als der Norm, beurtheilt. Dieſe ſubjective Selbſtbeurtheilung und das davon abhängige ſubjective Streben nach Uebereinſtimmung des Innern mit den objectiven Normen iſt die Moralität und ſein Mangel die Immoralität; eine blos äußerliche Uebereinſtimmung der Handlungen mit dem Geſetz ohne jene Geſinnung iſt nur die Seite der Legalität, dieſe kann vorhanden ſein ohne jene, ſei es aus äußerm Zwang, ſei es als mechaniſch gewohnheitsmäßiges Thun und gedankenloſe Dreſſur, ſei es aus eigennützigem Motiv oder aus der bloßen Furcht vor der Strafe, welche noch keine moraliſche Freiheit und Selbſtbeſtimmung iſt; die ſogenannte freie Moralität wird daher in einer Anerkennung der Nothwendigkeit des Geſetzes beruhen, eine Einſicht, die aus einem logiſchen Verſtandesurtheil hervorgeht, ſo daß dieſe allein mit Ausſchluß jedes andern innerlichen oder äußerlichen Motivs zum Princip der Willensbeſtimmung wird, ohne doch deshalb die Sache ſelbſt von dem Charakter der Nothwendigkeit zu befreien; es iſt nur die eingeſehene Nothwendigkeit, der Gedanke derſelben, der anſtatt der realen Nöthigung als Motiv eintritt und dieſer zuvor-

kommt; mit Hegel zu reden: die in das Innere (d. i. ins Bewußtſein) hereingenommene Nothwendigkeit iſt dieſe (moraliſche) Freiheit. Das denkende Subject iſt ſich ſomit ſelbſt das Geſetz innerlich, der Reflex des äußerlichen, und die äußerliche Geſetzmäßigkeit oder Nothwendigkeit der Reflex der innern. Darum erfordert auch der Begriff der vollendeten geſetzlichen Rechtsfreiheit, daß die Geſetze aus dieſer Einſicht und dem Willen der Vielen ſelbſt hervorgehen, d. h. daß das Volk an der Geſetzgebung theilnehme, damit es die Geſetze als ſeinen eignen Willen anerkennen könne. In der Sache ſelbſt aber wird dadurch nichts verändert, die Rechtsfreiheit nicht zu einer höheren geſteigert; es iſt nur der formale Unterſchied des Denkens und des Wirkens. Dieſes formale ſubjective Motiv verlangt Kant, wenn er die Autonomie des Subjects als Freiheit, und als Motiv die reine Achtung vor dem Geſetz, das Geſetz um des Geſetzes willen, das Recht um des Rechts, das Gute um des Guten willen und durchaus aus keinem andern Grunde oder Zwecke zu wollen und zu thun befiehlt.

c. Das religiöſe Gewiſſen.

§. 62.

Obgleich der der Geſetzesform angemeſſene Inhalt nur der ſocialrechtliche iſt, ſo können doch Individuen, Völker, ja die Menſchheit auf ihrem Bildungsgange, ſo lange ihnen die letzte und höchſte Form der Freiheit noch nicht aufgegangen iſt, auch den religiöſen Inhalt in dieſelbe legen, gleichwie dies im erſten Bildungsſtadium mit dem rechtlichen und religiöſen geſchah. Auch hier nimmt das Geſetz, der Staat, die Nation oder die ganze Menſchheit den Nimbus der religiöſen Heiligkeit an; ſo hatten die Römer zwar den Cultus der hohen und niedern Gottheiten; geht man aber auf den Grund, ſo waren ihre Begriffe vom höchſten Gott, dem Jupiter Capitolinus, der Dea Roma, und ſo auch die übrigen mehr oder weniger doch nur incorporirte

Begriffe des Staates selbst, der nationalen, socialen und patriotischen Rechtsverhältnisse. Wie die christliche Religion sich hat gefallen lassen müssen unter die Auffassung dieser Rechtskategorie herabgesetzt zu werden, so strebte auch vorher schon das nie ganz zu tilgende Religionsgefühl, so lange es nur noch mit Rechtsinhalt erfüllt war, diesen in die religiöse Beleuchtung zu erheben; woraus dann auf beiden Seiten hybride Gestaltungen entstehen mußten; ein großer Theil unserer dogmatischen Systeme leidet noch jetzt an diesem Mangel, das Christenthum als Rechtsreligion aufzufassen und die religiöse Ethik als Rechtsphilosophie zu behandeln. Das Gewissen kann schon deswegen nicht zum Princip einer reinen Religionsphilosophie und speculativen Theologie gemacht werden, weil es in seinem Ursprung einen Gegensatz von Gut und Bös in sich schließt, halb empirischer und zwar halb abnormer Natur ist; wird es nun vollends in seiner formalen Unbestimmtheit oder als bestimmtes rechtsgesetzliches Gewissen zu Grunde gelegt, so ist damit ein das Christenthum gar nicht erreichender, höchstens ein jüdischer Standpunkt genommen [1]).

Das religiöse und speciell das christlich religiöse Gewissen ist von dem vorigen nicht nur seinem Inhalt nach verschie-

---

1) Dies haben auch mehrere neuere Dogmatiker gefühlt; z. B. Francke D. Rel. Jesu S. 110. „Welche Dunkelheit liegt noch auf diesem psychologischen Phänomene! Meist verzichtet man von vorn herein auf seine Erklärung, nimmt es wie eine extraordinaire, nicht erst aus der sonstigen Thätigkeit der Seele erzeugte (man weiß nichts von ihrem Werden, nur von ihrem Dasein), die Differenz des Guten und Bösen in sich tragende und kundgebende Mitgift des neugebornen Menschen hin, und macht es nun zum selbständigen Ausgangspunkte für ganze Theorien." Als unmittelbar und nothwendig religiös faßt u. A. Martensen ganz in Hegelscher Weise das Gewissen. Grundriß des Syst. der Moralphil. §. 29. Die Autonomie des menschlichen Selbstbewußtseins. §. 15. Ueber die Unbestimmtheit des Begriffs „Gewissen" klagt auch Rothe (Theol. Ethik 1. S. 264), beschränkt es aber auf die religiöse Sphäre.

den, sondern auch zugleich dasjenige, welches allein zur Herrschaft kommen, der That prometheisch voraneilen, sie frei bestimmen und somit als herrschende Gewissenhaftigkeit zum guten Gewissen werden kann, denn wir haben gesehen, daß das sinnliche Gewissen immer erst post factum aus der That resultirte, und das rechtliche in, mit und während des Handelns sich bestimmte, also auch nicht zum rein anfangenden Principat gelangte. Um den specifischen Inhalt des religiös christlichen Gewissens zu finden, müssen wir auf den Begriff des Guten im engern Sinne, der Güte und Liebe zurückgehen. Wenn sich diese als positive Liebe von der negativen der Egoität dadurch unterscheidet, daß es ihr auf objective Wahrheit ankommt, so daß das Subject das Gute nicht blos um seinetwillen, auch nicht blos aus der formalen Einsicht der Nothwendigkeit, sondern in Wahrheit um deswillen setzt, damit es Eigenthum der Andern und wo möglich aller Subjecte werde, und wenn sich eben in diesem Willen die positive Liebe zeigt, so wird auch das Gewissen hier nicht mehr blos nach dem Gethanen oder nicht Gethanen, und nicht mehr blos nach der Motive der innern gesetzlichen Moral (dem Sittengesetz) fragen, sondern nach der Motive der Liebe selbst; es wird sich nicht mehr damit beruhigen, das Rechte als Pflicht vollzogen zu haben, um sich das Zeugniß der Rechtfertigkeit zu geben, sondern, wenn es auch alles Mögliche gethan, noch darnach fragen, ob dabei in ihm auch die wahre, freie Liebe gewirkt habe. Nicht dem Rechtsbewußtsein, wohl aber der Liebe ist es ein Widerspruch, sich persönlich rein von Missethat zu finden und diese Reinheit nicht auch Andern einzupflanzen; sich bei jenem Tugend- und Rechtsbewußtsein zu begnügen, ist ein veredelter zwar, aber doch immer noch ein gewisser Egoismus; und wenn das Recht als solches nicht gestattet, Andere, um sie wider Wissen und Willen zu beglücken, unter seine Zucht zu nehmen, so geht die Liebe allerdings, aber mit weiser Schonung der Rechtsfrei-

heit Anderer dazu fort, und besteht eben als Weisheit in dieser Combination von Recht und Liebe.

Wie das Schuldbewußtsein in diesem Gewissen einen ganz andern Inhalt, nämlich die Liebloſigkeit und Gleichgültigkeit hat, so ist diese Schuld auch nicht blos auf äußerliche Weise, durch Wohlthaten tilgbar, und das Streben darnach berührt sie gar nicht, so lange es ein bloßes individuelles Rechtfertigungsstreben bleibt; dagegen kann die subjective Schuld oder das Princip derselben im Gemüth allerdings aufgehoben werden, ohne daß damit auch zugleich die ganze objective Schuld, eine aus Liebloſigkeit entsprungene Thatloſigkeit und Verdienstloſigkeit um das Menschengeschlecht, getilgt würde. Wenn nun aber in diesem Schuldbewußtsein, sofern es ein religiöses ist, dies gerade der Schuldpunkt und der Hauptvorwurf ist, daß man ohne Liebe sei, so tilgt die wiedererwachte Liebe diesen Anklagepunkt allerdings aus, und indem sich das Subject hiermit wieder mit dem Willen Gottes, der die Urliebe ist, in Einstimmung weiß, findet es in sich selbst mit der wahren Liebe auch die unmittelbare Versöhnungsgewißheit; denn Gottes Wille hatte keine andere Endabsicht, als diese Liebe, welche die wahre positive Freiheit ist, auch in uns zu erwecken, und diese Erreichung seines Zwecks ist seinerseits die Versöhnung seiner mit uns, für uns die Vergebung unserer Schuld, nämlich des Mangels an Liebe gegen ihn und seinen das Weltall durchwaltenden Zug der Liebe, der in uns als heiligender Geist aus dem ursprünglichen Pietätsgefühl in das Licht des Bewußtseins emporgehoben und zum prometheischen Princip aller Selbstbestimmung potenzirt worden ist. Principiell und essentiell liegt also hierin eine Versöhnung des hier wesentlich religiösen Gewissens, die auf keiner früheren Stufe möglich war; aber auch nur principiell, denn an das neu erwachte Princip muß sich auch sofort ein neues Leben knüpfen; das Princip der Liebe kann, wenn es da ist, kein in sich verschlossenes und nur für sich wirkendes sein; daher ist mit dieser principiellen

Versöhnungsgewißheit nicht auch materiell die Schuld des vergangenen Lebens getilgt, und für das nachfolgende kein Freibrief ertheilt; es wird nur leichter sein, auch die eudämonische Tugend- und die rechtliche Pflichtensphäre mit diesem neuen Willen besser zu erfüllen, als vorher, und das ist die neue Pflicht, die unserer thätigen Liebe durch sie selber auferlegt wird. Die positive Liebe ist also keine abstract sich antinomistisch des Rechts entschlagende, sie ist die concrete Synthesis der Liebe und des Rechts in der Weisheit, die nunmehr als erziehende Potenz des Menschengeschlechts im engern, weitern und weitesten Kreis auftritt, nachdem sie so lange selbst erzogen und zur sittlichen Freiheit herangebildet worden ist.

Diese Entwickelung des Gewissens nach seinen drei Hauptstufen stellt dasselbe zugleich als eine Vertiefung und immer gründlichere Selbsterfassung des ursprünglich vorhandenen Pietätsprincips dar. Es war nur die unmittelbare Kundgebung desselben, die sich so zu sagen oberflächlich zuerst in sinnlichen Genüssen darstellte, indem es von seiner eudämonischen nächsten Bestimmung getrieben, selbstverschuldete Widersprüche des bereits erworbenen Weltbewußtseins gegen einzelne Willensäußerungen rügte und durch natürliche Strafen daran erinnert wurde. Es war sodann das individuelle Rechtsbewußtsein, welches vom objectiv allgemeinen Rechtsbewußtsein die freilich unstetige, immer in Fortbildung begriffene Norm der Selbstbeurtheilung hernehmen mußte und sich so in einer steten Vermittelung des Gesetzes und der formalen Aeußerungsfreiheit, des Gehorchens und Befehlens befand. Erst wenn die äußerliche Wohlfahrt und die rechtspersönliche Freiheit unter das aus dem Grunde hervorgehobene Princip der positiven Freiheit und Weisheit der Liebe subsumirt werden, zeigt sich auch das Gewissen als im Princip infallibel und siegreich herrschend, als mit sich und Gott versöhntes und somit als gutes Gewissen.

Kommen wir hier noch einmal darauf zurück, ob der

Funke des Gewissens im äußersten Extrem sittlicher Verdorbenheit radical verlöschen könne, so ist dies eigentlich dieselbe Frage, ob das Freiheitsprincip gänzlich untergehen könne. Einzelne Beispiele von sittlich todten Personen, wie z. B. die bekannte Giftmischerin Gottfried in Bremen oder wie die entmenschten Horden der Assassinen in der ersten Revolution zu Paris, können obige Frage ebenso gut bejahen als verneinen; denn einzelne Züge nicht ganz erstorbener Menschlichkeit finden sich auch hier noch [1]). Ein Herabsinken auf ein minimum ist möglich und wirklich; aber auch dies betrifft nur den Inhalt des Gewissens; die Banditen und Kannibalen setzen bekanntlich allerhand Aberglauben und ein Phantom der Ehre und Treue an die Stelle des wahren Inhalts, halten aber formell um so fester daran, was sie Gewissen nennen, so daß auch hier im Grunde der Formalismus anzuklagen, nicht aber gänzliche Gewissenlosigkeit zu behaupten ist (§. 56).

2. Die Ahndung des Bösen.

Begriff der Ahndung überhaupt.

§. 63.

Wir wählen zur Ueberschrift das Wort „Ahndung", weil es darauf ankommt, in allgemein formaler Weise den Inbegriff aller derjenigen Uebel zu bezeichnen, die als natürliche oder positive Folgen an alle Arten von Vergehungen deshalb geknüpft sind, um diese aufzuheben. Diese drei Momente sind nach einander besonders hervorzuheben: 1) das Uebel, 2) die Art und Weise der Folge desselben aus dem Vergehen, und 3) der Zweck dieser Uebel, ihren Grund und mit ihm sich

1) S. Lamartine's Hist. des Girondins T. III. lib. 25. c. 13.

ſelbſt zu negiren. Im unwiſſenſchaftlichen Sprachgebrauch iſt ſtatt Ahndung die Bezeichnung: „Strafe im weiteſten Sinn" gewöhnlich, worunter man die ſogenannten natürlichen, die poſitiven oder willkürlichen Strafen mit ihren ſpecielleren Unterſchieden und auch die pädagogiſche Züchtigung zuſammenzufaſſen pflegt. Es iſt jedoch von ſehr wichtigen practiſchen Folgen, dieſe Unterſchiede beſtimmt auseinander zu halten, und deshalb wünſchenswerth, jedweder Verwirrung im Voraus durch die Wahl der Worte vorzubeugen, wenngleich ſich nicht in Abrede ſtellen läßt, daß, genau genommen, auch der Begriff der Ahndung eine ſpecielle Färbung an ſich trägt [1]).

Das allgemeine baſiſche Moment in dieſem Begriffscyclus iſt das des Uebels. Jede natürliche und poſitive Strafe und jede Züchtigung iſt ein Uebel und wird als ſolches von dem gefühlt, den ſie trifft; aber nicht jedes Uebel iſt eine Strafe oder Züchtigung, — wenigſtens iſt dieſe Umkehrung logiſch nicht erlaubt, und müßte erſt einer weiteren metaphyſiſchen und hiſtoriſchen Unterſuchung unterworfen werden — ſondern nur ein ſolches, welches mit einem Vergehen als deſſen Folge für den Urheber verknüpft iſt. Man hat alſo fürs erſte reine Uebel oder ſogenannte phyſiſche von den moraliſchen zu unterſcheiden; unter moraliſchen

1) Ahnden, von der Wurzel an (woraus auch animus gebildet zu ſein ſcheint), Hauch, Seelenbewegung, Eifer, ſcheint nach unſerm jetzigen Sprachgefühl das Aufſuchen oder Heimſuchen der verborgenen Schuld einer Miſſethat, um ſie zu beſtrafen, ähnlich wie die antike Nemeſis, zu bedeuten. Rächen, vom althochdeutſchen rehhan, Verfolgen, hat nicht ſowohl den objectiven Zweck, das Unrecht an ſich zu negiren, als den individuell ſubjectiven, der Leidenſchaft des verletzten Selbſtgefühls Gnüge zu thun. Man ahndet ein Verbrechen an dem Verbrecher, aber man ahndet nicht ſich, wie man ſich an dem Feinde rächt. Das Wort Strafe ſcheint im Althochdeutſchen gar nicht vorhanden geweſen zu ſein; nach dem ältern deutſchen Recht wurden Strafen an Leib und Ehre, Bußen am Vermögen des Verbrechers vollzogen. Man will es von Straff, im Gegenſatz zu dem gelinderen Ziehen der Zucht und Züchtigung, ableiten. Vergl. Weigard Wörterbuch der deutſchen Synonymen.

aber kann man theils die Vergehung oder das Unsittliche selbst, theils solche Uebel verstehen, die daraus für den Urheber folgen, also Strafübel, theils endlich solche, die für ihn und auch zugleich für Andere als allgemeine Zustände der Sittenverderbniß folgen. Daß die sogenannte zuständliche Sündhaftigkeit zu diesen gehört, ist bereits (§. 53) bemerkt worden. Könnte die Frage, ob es, abgesehen von den aus der menschlichen Willkür hervorgehenden Uebeln, in der Natur oder in der Welt Uebel an und für sich gebe, geradehin verneint werden, so blieben nur die Ahndungsübel als selbstverschuldete übrig, und alles Uebel in der Welt wäre entweder ein solches, welches nach den Gesetzen der Natur unvermeidlich auf einen fehlerhaften Freiheitsgebrauch folgt, oder durch positive Rechtsgesetze, oder von der Weisheit um des Guten willen verhängt wird.

Allein das Vorhandensein physischer Uebel läßt sich schwer hinwegleugnen, es scheint durch die Erfahrung unwidersprechlich entschieden zu sein, sodaß die Frage nicht sowohl der Existenz als dem Erklärungsgrunde und dem Zweck derselben gelten kann. Solche rein physische, in der Natureinrichtung selbst nothwendig gegründete Uebel könnten aber, dafern objectiv wirklich etwas Uebles in der Natur wäre, und nicht blos subjectiv für unser Gefühl, wesentlich nur darin bestehen, daß die allgemeinen basischen Naturmächte, also das Niedere, sich auf Kosten der besondern, concreteren und höheren Naturgattungen übermächtig gelten machten, das Kosmische über das Organische, das physische Lebensgesetz über das moralische herrschte. Daß dem im Ganzen nicht so ist, lehrt die Vernunft und Erfahrung; denn wären die niederen Potenzen wirklich übermächtig über die höheren, so könnte in der Welt überhaupt nichts Höheres entstehen, oder, wenn entstanden und dageweſen, nicht fortbestehen; es würde sich, anstatt einer zunehmenden Specification, Individualisation und Potenzirung der Naturgebilde, vielmehr ein successives Zusammensinken in chaotische Ununterschiedenheit, ein fortschreitender Vernichtungsproceß

kundgeben, was bekanntlich nicht der Fall iſt. Was ſich aber wirklich findet oder zu beſtätigen ſcheint, das iſt ein fortwährender Kampf des Entſtehens und Vergehens, in welchem weder dieſes noch jenes die Oberhand zu gewinnen ſcheint, alſo zwar allerdings nicht ein ſchlechthinniges Vergewältigen des Höheren durch die niedern baſiſchen Mächte, aber doch eine fortwährende negative Dialectik, ein gegenſeitiges endloſes und zu keinerlei Ende kommendes Negiren und Poniren — ein abſoluter Proceſſualismus. Ohne Zweifel iſt dies auch das wirkliche Ergebniß der Naturbetrachtung, aber eben auch nur der Natur, die an und für ſich ihrem Weſen nach und in ihrem ganzen Bereich durch und durch ſelbſtloſes Mittel iſt. Iſt dieſer Proceſſualismus nur auf das Gebiet der Natur beſchränkt, ſo iſt damit noch keineswegs jedweder höhere Endzweck negirt, ſondern jener nur für dieſen als ein nothwendiges Mittel geſetzt; ja, die Unüberwindlichkeit der höheren poſitiven Principien in und trotz der continuirlich auflöſenden Macht der Natur deutet ſchon darauf hin, daß ein temperamentum in iht herrſcht, welches aus den tiefern Zwecken der poſitiven Liebe zu erklären, und nichts anders iſt als die durchdringende Herrſchaft dieſes Princips über die Natur. Allerdings iſt der Untergang ganzer Gattungen und Arten organiſcher Weſen durch Erdrevolutionen Thatſache, ebenſo wie der noch immer aller Orten ſich wiederholende Untergang Einzelner und Vieler durch die unbeſiegbare Macht der Elemente; theilweiſe Schädigung der Geſundheit und des Lebensglückes durch die Unbilden der Natur laſſen ſich ebenſo wenig in Abrede ſtellen, als in allen Fällen die Vermeidlichkeit des Unglücks nachweiſen. Es läßt ſich nur fragen, ob und in wie weit dieſes blinde, um höhere Zwecke völlig unbekümmerte Walten der Naturgeſetze mit dem ſittlichen Endzwecke der Menſchheit im Ganzen vereinbar, ja vielleicht nothwendige Bedingung ſei, um dieſelbe zu ihrer Beſtimmung, der Freiheit durch Selbſtbefreiung, zu führen. Daß dieſer Zweck nicht erreicht wer-

den könnte, wenn in Folge einer providentia specialissima für jedes einzelne Individuum der Gang der Natur aufgehoben, der Lauf der Ereigniſſe in eine Kette von exceptionellen Wundern verwandelt, jedwedes Geſetz und ſomit jedwede ſichere Berechnung der Erfahrung aufgehoben würde, iſt an und für ſich einleuchtend; ja, eine ſolche Fürſorge würde, wenn ſie nothwendig wäre, das Menſchengeſchlecht gar nicht als freies beſtehen und erkennen laſſen, ſie würde daſſelbe immerdar im embryoniſchen Lebenszuſtande hegen und zurückhalten.

Ohne auf die metaphyſiſchen und theologiſchen Streitfragen der Theodicee weiter einzugehen, begnügen wir uns damit, einerſeits einen dem Bereich des Ethos vorangehenden Naturſtand der Menſchen anzuerkennen, anderſeits aber auch im Allgemeinen und Ganzen die phyſicoteleologiſche Wahrheit, daß die Einrichtung der Natur, wie ſehr auch ihre Mächte im Kampfe liegen mit der Freiheit der einzelnen, vereinzelten oder ſich vereinzelnden Individuen, dennoch auf das Endziel des Heils berechnet iſt, und daß es eben die ſittliche Aufgabe der Menſchheit iſt, ſich mehr und mehr der Herrſchaft über die Natur zu bemächtigen, den unglücklichen Zufall auszuſchließen und auch von dem Einzelnen möglichſt abzuwehren; wobei freilich im Ganzen immer vorausgeſetzt werden muß, daß nicht dieſes natürliche Leben auf der Erde, nicht der Eudämonismus das Endziel der menſchlichen Perſönlichkeit ſein kann; denn unter dieſer Vorausſetzung wäre jedwedes Leiden, der Tod, die Kürze und die Endlichkeit des Lebens ſelbſt ſchon ein unaufhörlicher Widerſpruch, dem ſich eine conſequente Philoſophie ſcheinbar nur dadurch entziehen kann, daß ſie den Widerſpruch und die phyſiſche Nothwendigkeit ſelbſt zum Princip, den Proceſſualismus zum Syſtem macht.

Das Vorhandenſein des phyſiſchen Uebels in dem rein objectiven Sinn, daß es in der Einrichtung der Welt liege, das Höhere continuirlich durch das Niedere zu negiren, muß demnach abgewieſen werden, denn dies würde ſchon gegen

die Idee eines blos demiurgischen Künstlers der Welt streiten, für welchen, nach Plato's Ausdruck, „das Schöngefügte zu lösen verwerflich wäre." Das relative Uebel aber, das es für die Subjecte geben kann, sofern sie lebendige endliche Wesen sind, sich als solche empfinden, wird damit so wenig geleugnet, daß es vielmehr als negative Bedingung und Stachel der menschlichen Freiheit anerkannt werden muß; Selbstbefreiung und Ueberwindung dieses Preisgegebenseins an die Naturmächte ist identisch; sofern also das relative Uebel zugleich mitwirkende Bedingung zum Freiheitsproceß ist, ist es nicht mehr reines, objectives oder absolutes Uebel, dessen Existenz wir überhaupt leugnen mußten; sofern es aber jenes ist, ist es in der Reihenfolge der ethischen Zustände das erste, es ist zugleich noch ein — das erste Mal — unvermeidliches und ein sofort zu vermeidendes, das, wenn es nicht vermieden wird, nun als erste natürliche Strafe auftritt.

a. Das natürliche Strafübel.

§. 64.

Wir gehen von der einfachen Thatsache aus, daß es Uebel für den Menschen gibt, die derselbe, sei es durch eigene Schuld oder nicht, sei es auf vermeidliche oder unvermeidliche Weise, in der Berührung mit der Natur, im lebendigen Wechselwirken mit ihr ebenso schmerzlich empfindet, wie ihn die Genüsse des Lebens mit Lustgefühl erfüllen. Wir sind gewohnt, jene Conflicte natürliche Uebel zu nennen; fragen wir aber, ob alle diese Uebel auch natürliche Strafen, Ahndungen der Natur, seien, so leuchtet ein, daß sie nur theilweis und in sofern dafür gelten können, als eine Verschuldung unserseits, ein Frevel wider die Naturgesetze vorausgegangen ist. Man erinnere sich an das, was früher (§. 54) über den Ursprung des Bösen erörtert worden ist. Wo das Abnorme, Unsittliche beginnt, beginnt auch erst die Strafahndung; nicht die erste, unvermeidlich-zufällige

ſchmerzhafte Erfahrung, ſondern die Negation der Erfahrung, die fahrläſſige Erinnerungsloſigkeit daran, wird durch wiederholte Uebel geahndet, welche nunmehr Strafübel heißen müſſen, weil ſie vermeidlich waren, wie das Gewiſſen bezeugt. Die erſte Erfahrung iſt eine Wohlthat, wenn ſie beherzigt wird, und der Menſch kann das Uebel in Wohlthat verkehren — was der Endzweck des ganzen Strafproceſſes iſt —; aber wiederholte Erfahrungen werden um ſo mehr zum Uebel an ſich, je öfter ſie ſich wiederholen, denn ſie werden im Verlauf immer mehr zu widernatürlichen Gewohnheiten, Laſtern und zuletzt zu unfreien Zuſtänden.

Beſteht das Leben in der Wechſelwirkung des ſubjectiv ſeeliſchen Princips mit der objectiven Natur, welche Wechſelwirkung innerlich zur Senſibilität wird, ſo hat hier der objective Coefficient, die Natur in ihrer unwandelbaren Geſetzmäßigkeit, die regulative Function für die Spontaneität des ſubjectiven Princips, und indem die dem Naturgeſetz widerſtreitende Thätigkeit dieſes letzteren als Mißbehagen und Schmerz empfunden wird, corrigirt die Natur die Unregelmäßigkeit deſſelben auf empfindliche Weiſe durch den Schmerz des Uebels, was nicht ſie, ſondern die Willkür angerichtet hat. Die Natur iſt demnach die erſte unmittelbare Lehrerin und Erzieherin in allem, was ſich auf die phyſiſche Lebensführung bezieht, und ihre Ahndungen ſind ſittliche Wohlthaten; denn mit der Natur ſoll der Menſch übereinſtimmen, ihren Geſetzen ſich niemals negativ entgegenwerfen, ſondern ſie als dienſtbare Mittel zu allen ſeinen Zwecken, auch den höchſten, gebrauchen; er ſoll ſie, die anfangs ſeine Meiſterin iſt, zu ſeiner Dienerin machen. Nichts anders als dieſe Umkehrung des Verhältniſſes, nicht aber eine Exſtirpation der Naturſeite iſt gemeint, wenn von Emancipation aus den Banden der Natur die Rede iſt. Aber gerade um dieſer Unmittelbarkeit der Wechſelwirkung willen, in welcher das ideelle Moment anfangs nur erſt als Gefühl ſich vernehmbar macht, iſt auch der Umſchlag in das Gegentheil leicht, und die Gefahr liegt nahe, daß der Proceß in eine Knechtſchaft der Natur

umſchlage. Ein ganz geſundes Lebensprincip zwar in einer unverdorbenen Naturatmoſphäre wird an und für ſich auch in normaler Wechſelwirkung leben und weben; aber mit dem Aufdämmern des Bewußtſeins gewinnt auch zugleich die Willkürlichkeit Sitz und Stimme, und das noch unfertige Bewußtſein, indem es in ſeiner trüben Unbeſtimmtheit ſich ſelbſt allein helfen ſoll, wird leicht ſtraucheln und fallen; es bedarf, um ſicher zu gehen, der erziehenden Beihülfe erfahrener Perſonen; die Rolle des Erinnerns, Ermahnens und Befehlens, kurz der ideelle Factor, und das Gehorchen müſſen an mehrere Perſonen vertheilt werden. In einer und derſelben erſt werdenden Perſon hat alſo dieſe erſte Art von Ahndungen das Gefährliche, daß ſie anſtatt als Strafen die Unſittlichkeit aufzuheben, dieſelbe nach und nach bis zur ſittlichen Impotenz verſchlimmern, aus Correctivmitteln zu Mitteln des Verderbens werden können. Die ſchädlichen Folgen der Maaßloſigkeit aus Genußſucht führen allerdings zuletzt innerhalb ihrer Sphäre, der des Lebens, zu ihrer eignen Aufhebung, aber auf Koſten der Freiheit, der individuellen Lebenskraft ſelbſt; die allgemeine Naturſubſtanz bemächtigt ſich der individuellen Lebensprincipien durch deren Schuld, und löſt ſie in ſich auf. Die Laſterhaftigkeit erliſcht mit der phyſiſchen und moraliſchen Erſchöpfung des Individuums zugleich. An und für ſich allein ſtellen alſo dieſe Strafübel nicht die natürlich ſittliche Normalität her; ſie ſind immer nur die negativen Bedingungen dazu; das poſitive Princip iſt und bleibt die Energie des Subjects ſelbſt, das ſchon in dieſer Sphäre thätige Gewiſſen. Liegt nun das Mangelhafte und Verhängnißvolle dieſer Ahndungen des Naturfrevels darin, daß es eine und dieſelbe Perſon iſt, welche kraft ihres Gewiſſens und Freiheitsprincips den oft ſchwankenden Ausſchlag geben, durch ſchlimme Erfahrungen ſich ſelbſt ſittlich potenziren ſoll, während doch eben dieſe Conflicte, je öfter ſie ſich wiederholen, zugleich das Princip der ſittlichen Kraft mehr und mehr lähmen, damit auch den Stachel des

Widerspruchs im Gewissen abstumpfen, und anstatt die ganze Lebensverfassung zu bessern, sie vielmehr innerlich und äußerlich aufreiben, so muß dieses Mißverhältniß, von der objectiven Seite aufgefaßt, als ein fatalistisches erscheinen, nämlich als ein solches, wo die Strafe unmittelbar selbst wieder zum Quell neuer Vergehungen wird, wo also noch Identität der Strafe als Ursach und Wirkung herrscht, ohne daß sich in diesem endlosen Proceß irgendwo ein frei verschuldeter Anfang und die Möglichkeit, ihn mit Freiheit zu unterbrechen, entdecken läßt; es ist der antike Begriff des Fatums mit seinem eigenthümlichen Widerspruch, daß es auf Verschuldung beruht, folglich sittlicher Art, und doch zugleich Fatum, nothwendige Verkettung, der Freiheit unüberwindlich ist.

b. Die positive Strafe.

§. 65.

Soll dieser dem Strafzweck widersprechenden Degeneration vorgebeugt werden, so muß die Unmittelbarkeit jener Momente gelöst, ihre Functionen müssen an verschiedene Personen in der Art vertheilt werden, daß sie sich nicht gegenseitig vernichten und somit alle zugleich verderben können. Die Strafe selbst muß, um ihrem Begriff, Negation zu sein, immer mehr zu entsprechen, sich immer mehr von dem positiven Stiften eines neuen Uebels frei machen, immer mehr auf die reine Negation beschränken. Die Erinnerung an gemachte Erfahrungen, deren schwache Stimme in der eignen Brust von der Genußlust nur zu leicht unterdrückt wird, muß zur äußerlichen Mahnung aus fremdem Munde, dadurch unabhängig von der Willkür des Subjects, ja diese Mahnung muß zur Zwangsmacht werden, wenn sie die eigne sittliche Potenz des Subjects kräftig vertreten soll, die, sich selbst überlassen, immer mehr zur Impotenz herabsinkt; das Strafübel endlich, welches als Ahndung der Natur, je schärfer desto später, und darum eigentlich im-

mer ſchon zu ſpät kommt, muß in ſogenannte *poſitive Strafen* verwandelt werden, und dieſe ſelbſt müſſen weſentlich nur in Verhinderungen und Negationen beſtehen, wenn der ſittliche Progreß der menſchlichen Geſellſchaft hinlänglich geſichert, nicht der perennirenden Zufälligkeit preisgegeben ſein ſoll. Nicht als könnte und ſollte dadurch die eigne moraliſche Mitwirkung des Subjects ausgeſchloſſen und poſitiv durch die der Andern erſetzt werden, ſondern nur negativ: es ſoll der ſonſt unüberwindlichen ſittlichen Verkümmerung und Barbariſirung durch Wegräumen der Hinderniſſe der Sittlichkeit geſteuert, die an ſich weſentlich nothwendige Mitwirkung des eignen Freiheitsprincips von der Uebermacht äußerer Hemmungen frei gemacht werden. *Die Strafe geht daher ihrem Begriff nach nicht unmittelbar auf die Beſſerung des Subjects*, ſondern unmittelbar geht ſie nur auf die Wiederherſtellung und Erhaltung der objectiven ſittlichen Ordnung der Lebensformen; dieſe äußere Ordnung iſt nothwendige Bedingung, wenn das Subject daran ſich *ſelbſt* wieder ſittlich ermannen und zurechtfinden ſoll; ob es dieſes thut, ob alſo die endliche Folge der Strafe Beſſerung iſt, iſt und bleibt zweifelhaft und dahingeſtellt; dieſer Erfolg liegt über den ſpecifiſchen Zweckbegriff der Strafe, die ſelbſt nur ein negatives Mittel iſt, hinaus, weil die Freiheit des Subjects dazwiſchen eintritt. Nichtsdeſtoweniger beruht eben hierauf die *Nothwendigkeit* der Strafe im Allgemeinen. Sie iſt ein Mittleres zwiſchen der naturnothwendigen, unausbleiblichen phyſiſchen Wirkung, die mit ihrem Eintritt die ganze natürlich-ſittliche Perſönlichkeit des Geſtraften in Frage ſtellt, und dem weiter über ſie hinaus liegenden Endzweck des ganzen Ahndungsproceſſes, den die pädagogiſche Züchtigung vollends ausführt.

Zwiſchen beiden aber muß nothwendig das Strafgebiet liegen, und dieſem muß es der Natur der Sache nach eigenthümlich ſein, daß die unmittelbare Einheit der Momente des freien Thunkönnens, des Gewiſſens und der Straffolge

eine Zeitlang und wie im Uebergange gelöst, als verschiedene Functionen an die Glieder der Gesellschaft vertheilt sei, bis diese Theilung der gesetzgebenden, richterlichen und executiven Gewalt endlich als in sich bestimmte Weisheit wieder zur Einheit in einer Person zusammengeführt werden kann. Der Verbrecher ist in gewissem Sinne allerdings unfrei zu nennen, sofern er nämlich noch nicht vollendet sittlich frei, noch kein sich unbedingt selbst in der Hand habender Weiser ist; aber dies befreit ihn nicht von der Strafe, die Andere über ihn verhängen, sondern macht gerade diese und überhaupt den äußerlichen Zwang für ihn nothwendig, den er sich als Selbstbeherrschung aufzulegen nicht im Stande ist. Die Strafe schließt die humane Rücksicht auf die Besserung des zu Bestrafenden nicht aus; Strafen von dieser Art sind, wie sich später ergeben wird, abstracte, d. i. aus dem Zusammenhange des Sittenprocesses gerissene Strafen, die den Endzweck desselben vorgreifend negiren; vielmehr ist das ganze Strafamt unter den Menschen überhaupt dazu da, damit allgemeine Besserung erzielt werde, was ohne positive Strafen, sobald einmal Abnormität eingerissen ist, unmöglich wäre; aber das Strafen selbst hat noch nicht, wie die Züchtigung, diesen subjectiven Erfolg positiv und unmittelbar zu erwirken, sie hat ihn nur, indem sie mittelbar dazu beiträgt, nicht zu negiren, nicht auszuschließen und unmöglich zu machen, was ein Widerspruch gegen den Zusammenhang des Sittenprocesses wäre. Ebenso wenig hat aber auch die Strafe nur die Uebrigen außer dem Verbrecher im Auge, ihre Sicherheit (securitas publica) u. dergl., sondern Alle unausschließlich, wie sich dies aus dem Begriff der Gerechtigkeit und des Gesetzes gehörigen Ortes weiter ergeben wird. Wenn man sagt, die Strafe habe es nur mit der Idee des Rechts an sich zu thun, und weder den Zweck der Besserung des Bestraften, noch den der Abschreckung vom Bösen, was ebenso viel ist, als die Besserung der Andern, oder die Sicherung der Wohlfahrt Aller, so ist dies zwar nicht unwahr, heißt

aber doch nicht ſo viel, als ſchwebe ſie ſamt der Rechtsidee ohne alle Beziehung auf die einzelnen Perſonen in der Luft, ſondern ſie hat ihre Beziehung auf Alle, und dieſe Allheit iſt es, die ihr das Anſehen eines formalen Abſtractums gibt. Ueberhaupt iſt der ſpecifiſche Strafbegriff und Strafzweck nicht abſtract zu faſſen und außer alle Beziehung auf den letzten Endzweck der Sittlichkeit zu ſetzen [1]), der in der Züchtigung vollſtändig hervortritt, wie man dies neuerlich, um obige übelangebrachte philanthropiſchen Rückſichten zu beſeitigen, thun zu müſſen geglaubt hat; es iſt nur einzuſehen, daß auch da, wo der allgemeine Beſſerungszweck an einzelnen Individuen nicht erreicht wird, dennoch der allgemeinen Gerechtigkeit ihr Lauf gelaſſen werden muß, weil ohne den fortdauernden Rechtsbeſtand zuletzt auch jener Endzweck nicht allgemein erreicht werden könnte. Die Gerechtigkeit muß vorerſt objectiv als eine unverbrüchliche Ordnung im Gebiet der menſchlichen Freiheit, gleich der Naturordnung, ſo viel möglich realiſirt werden und in Kraft ſtehen; dies iſt das Mittel, daß ſich dann auch die Nichteinverſtandenen und Widerſpänſtigen, die dieſe Nothwendigkeit nicht einſehen, daran orientiren und zur beſſern Erkenntniß wenigſtens kommen können.

e. Die Züchtigung.

§. 66.

Zur völligen Klarheit gelangt der Begriff der Ahndung in dem der Züchtigung, worin das Moment des Uebels und der Strafe ſynthetiſch entwickelt liegen, ſodaß auch umgekehrt die Analyſe der Züchtigung auf jene Inhaltsmomente mit dialectiſcher Nothwendigkeit zurückführt. Die Züchtigung nämlich iſt diejenige Ahndung des Unſittlichen, welche die Negation der Unſittlichkeit durch Beſſerung des Subjects ſelbſt zum poſitiven Zweck hat, und als ſolche ſowohl

1) Schleiermacher Erziehungslehre. S. 758 fgg.

von dem Züchtigenden gewollt, als auch von dem Gezüchtigten im Bewußtsein seiner Schuld gefühlt wird. Auch in der Züchtigung ist das Moment des Uebels noch enthalten, auch wird es noch, gleich der Strafe, von einer Person über die andere verhängt, aber die Synthesis ist im Bewußtsein doch so weit vollzogen, als der Gezüchtigte selbst sein eignes Gewissen mit der Gestalt einer fremden Hand sich bewaffnen sieht, was weder beim natürlichen Strafübel, noch bei der juridischen Strafe überall der Fall ist [1]). Die Züchtigung setzt eine anerkannte Autorität der überlegenen Weisheit und des sittlichen Wohlwollens, der weisen Liebe voraus, sei diese Anerkennung noch so tief in ein unentwickeltes Gefühl verhüllt, wie beim Kinde, oder so entschieden wie bei dem bußfertigen Sünder, der sich der Erziehungsweisheit Gottes unterwirft; und was auf Seiten des Gezüchtigten mit weniger oder mehr Deutlichkeit gefühlt wird, daß nämlich das Strafübel eigentlich eine Strafwohlthat für ihn sei, dies steht mit Klarheit in der Seele des züchtigenden Erziehers geschrieben. Wie die Gerechtigkeit in dem heiligen Ernste der Weisheit, so ist die Strafe in der Züchtigung enthalten, denn sie ist verdient, und das Maaß der Schuld und Unschuld objectiv verständig abgemessen; aber zu diesem herzlos objectiven Verhältniß ist auch das Gemüth und die Liebe wieder hinzugetreten; der besser Wissende und Wollende züchtigt aus Liebe, und der Gezüchtigte ahnet in der gerechten Zucht jenes wohlthätige Motiv — die Ahndung wird zu dem, was sie sein soll; das Uebel ist kein schlichtes unvermeidliches Naturübel, kein Schicksal mehr, es war ein vermeidliches Uebel; es ist aber nothwendig, denn ohne diese constante Verknüpfung von sittlichem und realem Uebel keine Besserung; und es ist endlich zugleich auch wohlthätig, denn es nimmt als Mittel zum Zweck objectiv ein Ende, wenn die Besserung subjectiv eingetreten ist. Wenn physische Strafübel unversühn-

1) Schleiermacher Erziehungslehre. S. 768 fg.

bar, wenn Strafen um der Gerechtigkeit willen unerlaßlich ſind, ſo erſcheint das Zuchtübel von ſelbſt verſöhnbar und erliſcht, ſobald die Liebe in der Weisheit zu ihrem pädagogiſchen Zwecke gelangt iſt.

Der ganze Ahndungs- oder Strafproceß iſt alſo ein Mittleres zwiſchen zwei Extremen, oder eine Vermittelung aus der ſittlichen Abnormität zur Normalität, eine Wiederumkehrung oder Bekehrung zur Sittlichkeit, kurz eine Normaliſirung, die nicht nothwendig wäre, wenn nicht eine Verkehrung ins Abnorme vorher eingetreten wäre. Das eine Extrem, woran dieſer Proceß ſeine Grenze und zugleich ſeine Grundlage hat, iſt die natürliche, aber an und für ſich noch nicht zum Gebiet des Ethiſchen gehörige: der geſetzmäßige Lauf der Natur, die auf jede willkürliche Verletzung ihrer Geſetze mit Nothwendigkeit reagirt, die geſtörte Lebensordnung durch eine Kriſis wieder herzuſtellen ſucht, wie in der Krankheit und ſpeciell im Fieber. Dies iſt das Uebel an und für ſich. Das andere gleichfalls über den Ahndungsproceß hinausliegende, aber ihm als Ziel vorgeſteckte Extrem iſt die Aufhebung aller Strafübel in einem reorganiſirten Normalleben. So wenig nun der Ahndungsproceß ſelbſt von jener Baſis und dieſem Endziel getrennt und abſolut für ſich geſetzt werden kann, ſo darf er doch mit jenem und dieſem nicht verwechſelt werden; er ſelbſt aber hat wiederum ſeine nothwendigen Vermittelungsmomente oder Phaſen, als welche im Allgemeinen die ſogenannten natürlichen Strafübel, die poſitiven Negationen des Unrechts (welche gehörigen Orts wieder genauer einzutheilen ſein werden) und die pädagogiſchen Züchtigungen bezeichnet worden ſind. Die weitere Entwickelung dieſer allgemeinen Eintheilung gehört der Eudämonologie, der Rechtſphäre und der religiöſen Sittenlehre an; denn es ſind nicht drei gleichgiltige Formen, die auf allen Inhalt ohne Unterſchied angewendet werden können, ſondern Formen, die aus dem natürlichen, ſocialen und religiöſen Inhalt ſelbſt hervorgehen.

Der Endzweck der Ahndung.

§. 67.

Als Zweck des Strafbegriffs ist oben in der Definition das Moment der Aufhebung des sittlichen Uebels angegeben worden. Dadurch unterscheidet sich die Ahndung von dem physischen Uebel an sich, welches für jene nur ein Mittel ist, um die Unsittlichkeit zu negiren, und von der Unsittlichkeit selbst, als dem größten eigentlichen und wahren Uebel, welches negirt werden soll. Von dem Ahndungsprocesse selbst kann man nur in sofern sagen, daß er ein Uebel sei, als er selbst nicht absolut nothwendig ist und es nur wurde, wenn und weil das Böse eingetreten war. In gewissem Sinne kann man also freilich alle drei Momente oder alles, was Strafe heißt, trotzdem, daß sie etwas Gutes schafft, Uebel nennen, aber es ist einleuchtend, daß es zu der größten Begriffsverwirrung führt, wenn man diese innern Unterschiede nicht berücksichtigt und das Wort Uebel in unbestimmt gleichmäßiger Bedeutung auf alle anwendet. Wird das Strafübel mit dem physischen identificirt, welches an sich nichts ist als die aus dem Begriff der Natur selbst hervorgehenden Erscheinungen des endlichen Wechsels, des Auf- und Untergehens der Gestaltungen im endlosen Enden, und der Reactionen der Natur gegen jedwede Störung, so erscheint das Uebel überhaupt in der Welt nothwendig, oder vielmehr die Naturwelt selbst durch und durch pessimistisch aus Uebeln zusammengesetzt, und eine solche Ansicht verrückt das Concept der vernünftigen Weltansicht gleich in der Grundlage.

Wird dagegen das Strafübel mit dem sittlichen Uebel identificirt, das Negirende mit dem zu Negirenden, so entspinnt sich die Sophistik der negativen Dialectik, welche in neuster Zeit die Ethik in so große Verwirrung gebracht hat. Denn nur von dem Strafübel gilt, was die Deterministen von allem Uebel und namentlich vom Bösen sagen, daß es ein nothwendiges Mittel

zum Guten, ein nothwendiger Durchgangspunkt zu höherer sittlicher Entwickelung und Freiheit sei; und auch dies nur unter der Voraussetzung, daß das Böse wirklich eingetreten sei. Dahin gehört die Hegelsche Art mit dialectischen Widersprüchen zu verfahren: das Uebel ist ein Uebel, welches an sich ein Gutes, und ein Gutes, welches an sich ein Uebel ist; es ist ein Uebel, welches sich selbst negirt und dadurch zum Guten wird. Daß die Strafe „eine Negation der Negation" und dadurch eine Wiederherstellung des Rechts ist, gehört zu den Definitionen, die deshalb zu acceptiren und zu schätzen sind, weil sie etwas anderes an die Stelle früherer falscher Definitionen (hier der Besserungs- und Abschreckungstheorien) setzte, ohne doch darum selbst vollkommen richtig zu sein. Hegel hat unbestreitbar durch jene Definition den Grund zu einer richtigern Auffassung des Strafbegriffs gelegt, aber denselben noch bei weitem nicht erschöpft. Dies zeigt sich um so mehr, je weiter man in den eigentlichen Sinn und die Prämissen jener Definition eindringt; denn Alles beruht zuletzt auf dem Grundsatz der absoluten Negativität und des ruhelosen Processes, der jede Bestimmung setzt, und jede gesetzte wieder aufhebt um des Aufhebens und somit um der Bewegung selbst willen. Jedwedes Gesetzte, auch das Gute, wird bös, sofern es bleiben will, jedwedes Böse gut, sofern es sich selbst aufhebt; jedweder objective Unterschied des Guten und Bösen verschwindet, und dieses im Verschwinden Wiedererstehen und im Erstehen Verschwinden ist die Nothwendigkeit, die als solche allein das Gute heißen soll.

Der Zusammenhang dieser Dialectik mit der eben gerügten Verwechselung des Strafübels und des Bösen selbst ist klar, ebenso daß dadurch der ganze sittliche Proceß auf das Gebiet der Naturnothwendigkeit hinüber gespielt wird. Denn fürs erste gilt nur von den mit der sittlichen Vergehung verknüpften übeln Folgen, daß sie Mittel werden können und sollen, diese Vergehungen selbst zu verhüten;

wäre das Strafübel und die Uebelthat einerlei, so müßte zufolge jener Dialectik jede Uebelthat auch ihre Correctur zum sittlich Besseren sein, was aber, wie gesagt, nicht der Fall ist; es müßte ferner gar kein anderer Weg des Fortschritts offen stehen, als nur der durchs Böse [1]), wenn das Böse auch an sich gut sein sollte; und es würde, dies alles vorausgesetzt, für ein höheres Bewußtsein im Totalzusammenhang des Ganzen gar kein Böses geben; ein solches, wo es sich zeigt, würde nur ein Schein für die Individuen sein, die das Ganze nicht übersehen; kurz, das ganze Gefolge der deterministischen Consequenzen wäre wieder im Ganze, und damit die Theodiceen, welche das Absolute vom Bösen reinigen wollen, indem sie es ganz aus der Welt hinwegleugnen, damit aber auch den Grund des Guten, nämlich die Freiheit selbst, austilgen. Diese Nothwendigkeit, in welcher der ethische Unterschied des Guten und Bösen entsteht, ist nur der Natur eigen, und die darauf gebaute Theorie nebst ihrer negativen Dialectik nur anwendbar auf ein Gebiet, das seinem Begriff und Zwecke nach nur ein selbstloses Mittel sein und bleiben soll, wie oben in der Betrachtung des physischen Lebensprocesses und der ganzen Natur als selbstlosen Mittels für den Menschen gezeigt worden ist. Wenn die Rede sein könnte von rein physischen Uebeln, so könnten sie nur in der Vergänglichkeit aller individuellen Gestaltungen im Flusse des Naturlebens bestehen, aber hier sind sie nicht zweckwidrige Uebel; nicht einmal der Tod wird als solches empfunden, sondern kommt der Sehnsucht der erschöpften Lebenskraft nach Auflösung wohlthuend entgegen. Ebenso sind, nach der Behauptung der Naturkundigen, die kleineren Entwickelungskrisen des Lebens, wie alle normale

---

1) Diese Ansicht liegt auch da zu Grunde, wo der normale Proceß nicht als rein normal von Anfang an als gleich möglich dem abnormen gegenüber gesetzt, sondern darunter nur der normalisirende verstanden wird, d. i. der aus Abnormität umbiegende, wie bei Rothe, Theol. Ethik. II. S. 427. 434.

Periodicität deſſelben, von Natur ſchmerzlos, wie die Geburten, der Wechſel der Zähne und dergleichen; ſie werden ſchmerzhaft und lebensgefährlich nur im Progreß der Verbildung und durch Abweichung der ganzen Lebensweiſe von der Natürlichkeit. Aber wie dem auch ſei, immer iſt einleuchtend, daß, ſobald frei verſchuldetes Uebel (alſo Böſes) zu einem Gliede der Nothwendigkeit im Entwickelungsproceß gemacht wird, es aufhört Schuld und Böſes zu ſein, und umgekehrt, daß, ſobald behauptet wird, das Böſe ſei nothwendig zur menſchlichen Entwickelung, es damit zu einem Gliede des Naturproceſſes gemacht wird, ſei es ein phyſiſch materieller Proceß, ſei es der logiſche des Denkens. Die Theorie der Strafe, die auf eine nothwendig ſich ſelbſt negirende Natur des Uebels gebaut iſt, verwechſelt demnach zuerſt die Begriffe des Strafübels und des ſittlichen Uebels, und tritt durch dieſe Identification zurück auf das Gebiet der Nothwendigkeit.

3. Tugend-, Pflicht- und Güterlehre.

Allgemeiner Begriff.

§. 68.

Man vermißt auch für dieſe drei Begriffe, die, wie ſich zeigen wird, in der genaueſten Verbindung mit einander ſtehen, und in der wiſſenſchaftlichen Darſtellung auf keine Weiſe zu trennen ſind, einen gemeinſchaftlichen [1]), deſſen dialectiſche Momente ſie ausmachen. Es würde die ſittliche

1) Dafür „Askeſe" zu ſagen, wie Wirth I. S. 156, ſcheint nicht rathſam, da dieſes Wort eine zu beſchränkte theologiſche Bedeutung angenommen hat. Dieſen Proceß übrigens als eine „Selbſtaufhebung des Böſen zur Sittlichkeit" darzuſtellen, iſt ganz unzuläſſig, da das Böſe zwar nothwendig entweder zur Selbſtvernichtung oder zur vollendeten Bosheit, aber durch ſich ſelbſt niemals zum Guten führt.

Zuſtändlichkeit ſein, woraus oder worin, im Gegenſatz zur zuſtändlichen Unſittlichkeit, der ſittliche Progreß der Umkehrung aus der abnormen Bewegung in die normale Entwickelung ſtetig vor ſich geht, d. i. die Sittlichkeit ſelbſt, als progreſſive Normaliſirung aufgefaßt (§. 49).

Das Tugend-, Pflicht- und Güterverhältniß beſteht in einer Syntheſis des Gewiſſens und des Ahndungsproceſſes zum Zweck der Selbſterziehung. Wenn es nämlich bei der Beleuchtung des Zuchtbegriffs klar wurde, daß nicht die äußerlichen Strafmittel allein die Beſſerung bewirken, ſondern vielmehr der Reſt der principiellen Freiheit im Subject es iſt, die, durch jene Strafübel geweckt, die Beſſerung vollzieht und ſich im Streit mit dem Böſen als Gewiſſen gelten macht, ſo wird es eben dieſes Principielle ſein, was mit Hülfe der natürlichen und poſitiven Strafen ſich immer mehr zur Selbſtzucht, Selbſterziehung und zum freieren energiſchen Willen im Subject erhebt, zwar immer noch mit eignen und fremden ſittlichen Uebeln zu kämpfen hat, aber in dieſem Kampfe ſich doch immer mehr ſittlich verſelbſtändigt, durch Aufnahme des ſittlich Schönen, Rechten und Guten in das eigene Wollen und Thun dem Zwange der äußerlichen Zucht entwächſt und in die Gewohnheit und das Pflegen der ſittlichen Lebensführung übergeht. Das Subject entflieht der äußerlichen Zucht nicht, es hebt nur die Aeußerlichkeit des Zwanges an ihr auf, indem es dieſe einem höheren Motiv unterordnet, ſelbſtwillig mitvollzieht, zu ſeinem eignen Geſchäft macht; und das Gewiſſen, welches in ſeiner Subjectivität vorher in Oppoſition mit der Wirklichkeit war, gewinnt jetzt die Energie des ungehemmten practiſchen Beſtimmungsgrundes; es wird immer mehr aus einem epimetheiſchen böſen Gewiſſen, das uns nur den Abſtand unſeres Zuſtandes von dem ſein ſollenden zeigte, zum prometheiſchen, guten, ſiegreichen Gewiſſen und zu dem ſittlichen Selbſtbewußtſein des Zuſtandes, in welchem Forderung und Leiſtung ſich durch eignes erfolgreiches Streben ausgleichen; es erkennt ſich als

Freiheit und dieſe ſelbſt als das Gute an, indem es immer mehr active und poſitive Freiheit wird. So häuft ſich die Summe des Guten, d. i. der Fortſchritte zugleich mit der zunehmenden ſittlichen Energie des Willens, welche die Tugend iſt, und dieſe erzeugt jenes Gute mittels des Pflichtverhältniſſes, d. i. des energiſchen Gewiſſens in ſeiner Bezogenheit auf die geſetzlichen Beſtimmungen der objectiv ſittlichen Welt.

Alle drei dialectiſche Momente, oder das Gut der Sittlichkeit ſelbſt, worin ſie zuſammengefaßt liegen, drücken jedoch eigentlich immer nur dies aus, daß das ſittliche Streben ein erfolgreiches, vorſchreitendes und ſieghaftes iſt; der ganze Progreß iſt der ſeinem Ziel ſich nähernde, noch nicht das Ziel der Vollendung, der Seligkeit und Heiligkeit ſelbſt. Daher wird die Tugend immer als eine kämpfende, das zu bezwingende Böſe noch nicht als gänzlich erloſchen, die Pflicht immer noch als eine an die Macht des Geſetzes äußerlich wie innerlich gebundene dargeſtellt; und ſo iſt endlich auch das hier in Rede ſtehende ſittliche Gute nicht abſolute Seligkeit und Heiligkeit ſelbſt, — ein Zuſtand, der nicht blos quantitativ, ſondern qualitativ durch die Verklärung des ganzen perſönlichen Weſens von dem ethiſchen unterſchieden iſt — ſondern nur die ſtetige Approximation zu demſelben. Der Menſch iſt gut, wenn nur ſein Wollen und Wirken in dieſem Sinne gut iſt, obſchon es immer an ſich nur eine ſich gleichbleibende Form des Strebens und Werdens bleibt; abſolutes Gutſein kommt nur Einem zu: „Niemand iſt gut als Gott" (§. 25). Das menſchliche Gutſein iſt ein conſtantes ſich ſelbſt Beſſern; es bedeutet, daß der Erziehungsproceß, der anfangs ein göttlicher durch die Natur und natürliche Strafmittel, dann ein gegenſeitig menſchlich ſocialer durch Rechtsſtrafen und zuletzt eine uns zum Bewußtſein ihres wohlthätigen Zwecks kommende — unſerſeits aber immer noch paſſiv erlittene Zucht zum Guten war, nunmehr in eine mit eignem Wollen, Wiſſen und Gewiſſen fortgeführte, innerliche und

äußerliche, theoretiſche und practiſche Selbſterziehung der Menſchheit übergegangen iſt.

Hieraus geht hervor, daß es nicht gleichgiltig iſt, in welcher Ordnung dieſe drei Begriffe abgehandelt werden, ſo wie zugleich auch, daß die Sittenlehre weder allein als Tugendlehre, noch als Pflicht-, noch als Güterlehre die ihrem Inhalt adäquate Darſtellung finden kann. Was das Letztere anlangt, ſo würde eine Sittenlehre, die durchweg als Tugendlehre entwickelt werden ſollte, den ſittlichen Proceß in Weiſe einer natürlichen Selbſtwüchſigkeit behandeln, und die zur Förderung einer ſolchen Entwickelung nothwendigen äußerlichen, ſocialen und religiöſen Bedingungen allzuſehr in Schatten ſtellen, wie dies im Ganzen genommen bei der antik-helleniſchen Ethik der Fall war. Würde die Sittenlehre durchaus als Pflichtenlehre behandelt, ſo würde ſie umgekehrt in einer dualiſtiſchen Schwebe oder Spannung zwiſchen dem innern und dem äußerlichen Factor, dem formalfreien abſtracten Willensprincip und dem Geſetz, gehalten werden, und wie bei den antiken und modernen Stoikern nicht über eine Rechtsmoral hinauskommen; und würde ſie endlich, ohne dieſe beiden Prämiſſen in ſich aufzunehmen, rein nur in Form einer Güterlehre dargeſtellt, ſo würde ſie Gefahr laufen, zum Eudämonismus, wenn auch zu einem raffinirteren, äſthetiſchen, zu werden und in dieſelben Mängel zu verfallen, welche eine einſeitige Tugendlehre drücken.

Was aber die Ordnung der drei Begriffe anlangt, ſo ſind ſie hier in einer andern Reihefolge aufgeführt worden, als gewöhnlich. Die Aufeinanderfolge von Tugend, Pflicht und Gut rechtfertigt ſich als ſachgemäß und objectiv von ſelbſt, wenn man darin einſtimmt, daß in der Tugend das ſubjectiv-principielle Moment, in dem Pflichtbegriff der Gegenſatz liegt, in welchen die formale Freiheit des Subjects zu den geſetzlichen Beſtimmungen der objectiv ſittlichen Welt tritt, und daß dieſer Gegenſatz wieder in eine concrete Einheit zuſammenzunehmen iſt. Dieſe drei

Begriffe verhalten sich also wie principielles, vermittelndes und zweckliches Moment. — Dagegen hat man sie früher entweder gar nicht genau unterschieden, oder einen der drei Begriffe als diejenige Form hervorgezogen, in welcher sich die ganze Ethik am besten darstellen lasse. Erst Schleiermacher erwarb sich das Verdienst, diese Unterschiede in ein helleres Licht zu setzen und namentlich den Güterbegriff wieder in die Ethik einzuführen, während sich seine Vorgänger meist nur mit der Zweitheiligkeit von Tugend und Pflicht begnügten. Freilich behandelte auch er diese Unterschiede noch als formale und gab daher nicht nur die Möglichkeit zu, die ganze Sittenlehre in einer dieser Formen abzuhandeln, sondern suchte selbst auch den Gesammtinhalt der Ethik unter diesen Formen oder „Gesichtspunkten" nach einander zu entwickeln; denn zu subjectiven Gesichtspunkten oder Ansichten werden sie, sobald man diesen Formen keinen eigenthümlichen Gehalt zugesteht. Schleiermacher betrachtet, so wie auch Hegel, das Pflichtgebiet als dasjenige, wo die im Begriff (gleichsam im „Ansich") angelegten und prästabilirten Güterzwecke vermittelst der natürlichen Begabungen (Tugenden, die hier die Stelle des Mittels einnehmen) zur Realisation gelangen und sich zugleich zum bestimmten System ausbreiten. Daher bei Schleiermacher die Rangordnung: Güterlehre, Tugendlehre, Pflichtenlehre. Allerdings bestimmt er den Inhalt, der im Güterbegriff als in dem Ansich oder im Begriff liegt, für unser Wissen vorher, und entwickelt nicht, wie Hegel, erst phänomenologisch mittels einer künstlichen Dialectik das Bestimmte aus dem Unbestimmten, aber jene Inhaltsbestimmung des Güterbegriffs ist bei Schleiermacher doch nur eine unmittelbare aus dem Weltbewußtsein aufgenommene, empirische. Im wirklichen Ansich, dem Absoluten, als welches der Geist Gottes anerkannt werden müßte, liegt jener ideale Inhalt nach Schleiermacher ebensowenig wie nach Hegel; vielmehr herrscht auch bei ihm der Grundgedanke, daß das an sich formlose πνεῦμα (die absolute

ſpinoziſtiſche Subſtanz) als „das ſchlechthin Einfache," erſt indem es mit dem menſchlichen νοῦς eins wird, Form und Inhalt gewinne, hier aber auch zugleich eine gewiſſe particulare Beſchränkung erleide [1]). Nach dieſer Analogie muß ſich auch der Güter-, Tugend- und Pflichtbegriff richten; das Gute bleibt an ſich und in ſich ein Unbeſtimmtes, eine Energie ſchlechthin, die ſich aber in der menſchlichen Tugend zu einer individuellen und particularen Begabung beſtimmt und darin gleichſam ihr Organ findet, um endlich im Bereich der Pflichten und Geſetze zur Realiſation und darin zugleich zur ſyſtematiſchen Totalität zu gelangen. Sofern nun auch bei ihm das pflichtmäßige Thun erſt zur Beſtimmtheit bringt, was im Urgrunde des Guten potentiell liegt, er aber doch nicht, wie Hegel, die Kirche und das ethiſche Gebiet überhaupt im Staate aufgehen laſſen wollte, konnte bei jener Stellung der drei Begriffe auch ſeine Staats- und Rechtslehre nicht zur wünſchenswerthen widerſpruchloſen Klarheit gelangen. — Wirth rangirt dieſe „Grundbegriffe der Ethik" im allgemeinen Theile ſeiner ſpeculativen Ethik ſo, daß zuerſt der Geſetz- oder Pflichtbegriff, dann der Tugendbegriff und zuletzt der des höchſten Gutes zu ſtehen kommt; eine Anordnung, die, wie uns ſcheint, der des zweiten concreten Theils nicht entſpricht. Rothe ordnet wie Schleiermacher; aber auch hier fällt die Amphibolie des Güterbegriffs auf, die ſich ſchon in der Definition auf widerſprechende Weiſe zeigt: „Die am unmittelbarſten gegebene Form des Sittlichen als des Sittlichen ſelbſt, iſt das Gut, d. i. die in normaler Weiſe vermittelte und deshalb ſelbſt normale wirkliche Einheit der Perſönlichkeit und der wirklichen Natur" [2]). Alſo das Gut iſt die unmittelbarſte Form der vermittelten Einheit? Entweder dies widerſpricht ſich geradezu, oder es kann die Un-

1) Chriſtl. Sitte S. 304 fg.

2) Theol. Eth. §. 93.

mittelbarkeit des Sittlichen nur auf ihre unmittelbare Erſcheinung in der Form des ſittlich Schönen, der erſten eudämoniſchen Perſönlichkeit bezogen werden; dann aber kommt ſie mehr mit dem Tugend- als mit dem Zweckbegriff des Guten überein. Es zeigt ſich aber bald, daß Rothe unter dem Güterbegriff vielmehr die ſittliche Idee überhaupt verſteht „in ihrer reinen Normalität, völlig abgeſehen von der Sünde und der Erlöſung," wie ſie in der menſchlichen Perſönlichkeit als Bild (Vorbild) „einer ſchlechthin normal ſich vollendenden ſittlichen Welt liegt" [1]). Gleichwol ſoll die Güterlehre nicht dieſes Ideal in ſeiner Reinheit, ſondern verflochten mit der empiriſchen Wirklichkeit darſtellen, und dieſe Darſtellung jenes Ideal einer abſoluten Normalität vorausſetzen. Die Güterlehre „muß alſo das höchſte Gute zweimal begrifflich conſtruiren." — Wir beſchränken den Begriff der Güterlehre auf die letztere, die concret geſchichtlich beſtimmte Wirklichkeit, indem wir dieſe drei ethiſchen Begriffe mit Herbart und Hartenſtein überhaupt genauer von der reinen ethiſchen Idee unterſcheiden und ſie nicht als Principien, ſondern als „ethiſche Begriffe der zweiten Ordnung" betrachten (§. 72).

a. Der Tugendbegriff.

§. 69.

Obſchon die Tugend nicht außer Beziehung auf den Pflicht- und Güterbegriff geſetzt und begriffen werden kann, ſo findet doch auch in dem Cyclus dieſer drei Begriffe eine gewiſſe phänomenologiſche Entwickelung ſtatt, welche der Sache das Anſehen gibt, als ſei anfangs Tugend allein, dann Pflicht, und endlich das ſittlich Gute vorhanden. Dies hat ſeine Richtigkeit, wenn unter Tugend die primitive Form der Sittlichkeit verſtanden wird, worin die Momente der Pflicht und des Guten zwar nicht fehlen, aber

1) Ebend. I. S. 209.

in adiakritischer Einheit, oder wie man zu sagen pflegt: „nur erst an sich" und sich selber noch verborgen liegen. Soll dies jedoch nicht eine leere Formel und nichtssagende Potenztheorie sein, so muß zugleich mit der Veränderung der Form auch die des Inhalts nachgewiesen und gezeigt werden, daß da, wo die Sittlichkeit noch allein unter der Form der Tugend herrscht, auch noch nicht der ganze Inhalt der ersteren zur Entwickelung kommt, oder m. a. W. es muß für jeden dieser drei Begriffe auch ein bestimmter Umfang seines Gebiets abgegrenzt werden.

Nun ist schon oben (§. 59) bemerkt worden, daß im sittlichen Proceß das Gewissen zuerst vorzugsweis in negativer Weise, als böses oder tadelndes Gewissen auftritt; es zeigt uns einen unmittelbaren Abstand unsers sittlichen Zustandes vom sein sollenden; diese Unmittelbarkeit ist natürlich, da hier noch meist epimetheisch das Urtheil hinter der That kommt, wo aber das Thun ein naturgemäßes ist, sich keine natürliche Ahndung und folglich auch noch keine Ahnung der Naturgemäßheit, d. i. kein reflectirtes gutes Gewissen bemerklich macht; das Gewissen wird erst geweckt durch die üble Folge der widernatürlichen Uebelthat. So anfangs und im Bereich des erfahrbaren Sinnlichen. Wo das Gewissen zuerst sich regt, regt es sich immer zuerst als Reaction gegen ein daseiendes Unsittliches, mit dem es sich unmittelbar in Beziehung gesetzt sieht; wie z. B. in der Scham. Nennen wir nun diese erste Form der Sittlichkeit Tugend, so wird die Tugend vorzugsweis als ein accidentell mit Unsittlichem in Conflict gerathenes sittliches Gefühl, und als eine negirende Reaction gegen jenes auftreten; daher ihr Schleiermacher eine „reinigende," kritisch ausscheidende Thätigkeit zuschreibt. Halten wir mit diesem ihren specifischen Charakter die gewöhnlichen Definitionen des Tugendbegriffs zusammen, die im Wesentlichen darin übereinkommen, daß sie „die subjective Beschaffenheit der Person bedeute, welche sie fähig macht, das objectiv Gute zu verwirklichen," so findet sich eben jenes Charakte-

ristische darin nicht ausgedrückt, daß sie nämlich eine negative und eine unmittelbare Reaction in Weise des Gefühls gegen accidentelles, d. h. ihr unmittelbar aufstoßendes Unsittliches ist, womit sich, wie wir sagten, zugleich auch eine gewisse Beschränkung ihres Wirkungskreises einstellt. Das sittliche Gefühl verhält sich hier in ähnlicher Weise gegen das Unsittliche, wie in der Natur der Lebenstrieb gegen das Kranke. Sofern nun das Unsittliche zugleich ein Unnatürliches, das Naturgesetz zugleich die negative Basis aller höheren sittlichen Ausbildung ist, wird auch das tugendhafte Gefühl, wie ein sittlicher Instinkt mit wunderbarer Feinfühligkeit gegen alles dergleichen reagiren, und zwar ohne Reflexion, unmittelbar und sicher. Dagegen wird die Tugend sich in der Berührung mit den complicirteren Pflichtverhältnissen des socialen Lebens, die großentheils ein Werk des ausgebildeten Verstandes und der Combination reifer Erfahrungen sind, rathlos wie ein Unerfahrener benehmen. Mit der Vorstellung der Tugendhaftigkeit verbindet sich unwillkürlich der Begriff der Unschuld, Jugendlichkeit, Keuschheit u. s. w.

Diese adiakritische Einheit des sittlichen Gefühls in der Tugendhaftigkeit oder unmittelbaren Sittlichkeit, die man auch Sittsamkeit nennt, ist offenbar dem größeren und complicirteren Lebensverkehr nicht gewachsen, und darum soll der sittliche Proceß nicht auf diese Form beschränkt bleiben; aber er ist ebenso gewiß die angemessene Form für die unmittelbaren Lebensverhältnisse mit der Natur und innerhalb der Familie. Der Uebergang der Tugend in die pflichtmäßige Moralität würde eine Auflösung der Tugend und eine Zersplitterung des sittlichen Gefühlsgrundes, mithin eine principielle Negation werden, wenn die Sphären, worin sie sich wirksam zeigen können, nicht auch objectiv verschiedene, neben und mit einander gleichzeitig fortdauernde wären, wenn der Mensch nicht gleichzeitig dem Staate angehörte, während er fortdauernd in der Familie wurzelt. Während im öffentlichen Leben das Gefühl als solches keine

entscheidende Stimme, keinen oder doch nur sehr zweideutigen practischen Werth hat, und vielmehr dem practischen Verstand sich unterordnen muß, bleibt Tugend und sittliches Gefühl das specifisch sittliche Element (der Geist) der Familie, so daß wir innerhalb dieses Bereichs die kalte Reflexion und das bloße Thun aus Pflicht und Gewissen für keinen Ersatz der Liebe gelten lassen können. Wer könnte z. B. durch die Reflexion, daß es Pflicht sei, sich zu schämen, die Scham hervorrufen? Nur wenn es ein objectiv und an sich Sittliches gibt, dem die Unmittelbarkeit des Gefühls wesentlich, und diese Form selbst das Sittliche ist, kann und soll die Tugend als solche bestehen; ein solches gibt es aber in der Heiligkeit des Familienschooßes; höbe sich diese ganz und gar in den Staat auf, so wäre auch die Tugend ein ganz und gar Aufzuhebendes und zuletzt im Fortschritt der Menschheitsbildung gar nicht mehr Existirendes. Darum kann der Tugendbegriff auch nicht als allgemeine Form ohne ihren specifischen Realgehalt entwickelt werden; erst in der Familienlehre oder Eudämonologie wird sich dieser Inhalt und mit ihm der Tugendbegriff gnügend entfalten lassen.

Entfalten wird sich dieser Inhalt allerdings lassen, aber auf eine Weise, die dem Charakter der ganzen Sphäre, der Innigkeit und unauflöslichen Einheit des Gefühlsprincips nicht widerspricht. Die Eudämonologie hat in dieser Beziehung eine gewisse Analogie mit der Aesthetik und man kann das natürlich Sittliche den Familiengeist, das sittlich Schöne oder die schöne Sittlichkeit nennen, nur daß der Inhalt ein ganz anderer, und nur die Form in sofern dieselbe ist, als auch im Proceß der schönen Kunst das subjective Princip sich unmittelbar aus instinctmäßigem Gefühl hervorbildet.

Mit Rücksicht auf den systematischen Zusammenhang, in welchem die Tugend ihre Stelle als ein Widerstreit gegen vorhandenes sittliches Uebel einnimmt, können wir sie

nicht als das Ideal oder die reine Idee des Guten ſelbſt betrachten; ſie tritt nur im phänomenologiſchen Proceß der Idee zugleich mit einer der Idee nicht entſprechenden, kritiſch zu beſſernden Wirklichkeit auf; in ihrem Inhalt aber liegen die Merkmale der Unmittelbarkeit des Gefühls, der Negativität ihrer kritiſchen Thätigkeit und der Beſchränkung auf einen beſtimmten, dieſer Form gerade angemeſſenen Wirkungskreis oder Stoff; ſuchen wir dies alles in einer Definition zuſammenzufaſſen, ſo zeigt ſich die Tugend in der unmittelbaren gefühlsmäßigen Reaction des ſittlichen Willens gegen das ſittliche Uebel oder das Böſe in der oben näher beſtimmten Unmittelbarkeit ſeines Erſcheinens. Will man das dieſem Uebel entgegenſtehende unmittelbare Gute das ſittlich Schöne nennen, ſo läßt ſich die Tugend auch als die Energie des ſittlichen Gefühls in der Darſtellung des ſittlich Schönen definiren.

§. 70.

Die verſchiedenen Definitionen der Tugend kommen im Weſentlichen alle darin überein, daß die Tugend in einer gewiſſen Stärke der Selbſtbeſtimmung zum Guten oder in einer durch Uebung leicht und ſicher gewordenen Energie des Willens, das Gute zu verwirklichen, beſtehe. Nur ſind ſie darin verſchieden, daß ſie dieſer Kraft entweder einen unmittelbaren von Natur beſtimmten Inhalt geben, oder ſie erſt durch das Denken und Wiſſen beſtimmt werden laſſen. Jenes würde das Richtige ſein, wenn nur der Begriff dieſer unmittelbaren Güte und Geſundheit der menſchlichen Natur a priori in der Idee oder als Ideal beſtimmt, und nicht empiriſch aus den vorhandenen Trieben abſtrahirt worden wäre, die, möglicher Weiſe ſelbſt ſchon abnorm, kein reines Ideal der menſchlichen Natur im Spiegelbilde des Selbſtbewußtſeins zeigen; daher auch ebenſowenig in einem ſolchen empiriſchen Wiſſen, welches nur der

Verſtandesbegriff der vorhandenen Zuſtändlichkeit iſt, eine kritiſch normaliſirende Potenz liegen kann. Die Alten brauchten den Tugendbegriff in ſehr weitem Umfange nicht nur von der eigentlichen ethiſchen Tugend, ſondern auch von der Tüchtigkeit (virtus, ἀρετὴ) jedwedes Dinges in ſeiner Art, und trugen denſelben in der Metaphyſik von der Naturſphäre unmittelbar auf die der Sittlichkeit über. Wie jede Gattung von Weſen habe auch die menſchliche ihre beſondere Natur und ihren beſondern Begriff, ohne daß doch mit einer ſolchen formal allgemeinen Ausſage irgend etwas Beſtimmtes über das ſpecifiſch Menſchliche feſtgeſtellt wurde.

Was jenen Inhalt der Tugend betrifft, ſo brachte es das griechiſche Alterthum, wie ſchon bemerkt, nicht über das ſittlich Schöne hinaus, nur daß dieſes einen männlicheren Charakter hatte als bei uns, wo ſich das ſentimental Romantiſche damit verſchmilzt. Plato faßt ſeine Tugendlehre in den Satz zuſammen: „Tugend alſo iſt Geſundheit, Schönheit und Wohlbefinden der Seele, indem ſie ſo erſt ganz ihrer Natur gemäß iſt; Laſter aber Krankheit, Häßlichkeit und Schwäche.“ [1]). Ebenſo Ariſtoteles nach Maßgabe der delphiſchen Inſchrift, welche beſagte: das Gerechte iſt das Schönſte, Geſundheit das Beſte, und das Angenehmſte (ἡδὺ) iſt, das zu erlangen, was man liebt. Die Glückſeligkeit (εὐδαιμονία) iſt das Beſte, Schönſte und Angenehmſte ungetrennt [2]). Er entwickelte die practiſche Klugheit (φρόνησις) völlig als Verſtandes- oder logiſche Tugend, die richtige Mitte oder das Maß zwiſchen dem Zuviel und Zuwenig zu treffen. So ſtellte er ſie als Princip der Tugend überhaupt unter, wie er das richtige Maaß überhaupt als Begriff der Tugend aufſtellte. Er ſagt, der Zweck ſei hier ebenſoſehr das ἡδύ, als das ἡδὺ auch das

1) Rep. IV. p. 444.

2) Eth. ad Nic. VI. M. M. 1. 34. u. a. O. Vergl. Bieſe II. 235 fg.

συμφέρον und dieſes das καλὸν ſei [1]). Abgeſehen von dem Schönen und der Eudämonie des Lebens lauten im Uebrigen ſeine Definitionen der Tugend auch ziemlich formal, z. B. ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἴη ἂν ἕξις, ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ὁ ἄνθρωπος γίγνεται, καὶ ἀφ' ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον πράττει [2]). Erſt mit der Definition des Menſchen als ein ζῶον πολιτικὸν kommt er dem Inhalt näher, ohne ihn jedoch zu erſchöpfen. In Bezug auf die Tugend lehrte er nur, daß ſie zwar nicht ſchlechthin phyſiſche Beſchaffenheit in ihrer Unmittelbarkeit, aber auch nicht blos das Wiſſen davon ſei, wie Socrates behauptet hatte; ſondern eine Gewohnheit, die ſich durch Uebung erlangen laſſe; er will alſo beides vereinigt wiſſen, die Naturbegabung und die Einſicht oder Wiſſenſchaft vom Guten. Indem er nun hier die ſinnliche Grundlage, die πάθη, nicht ausſchließt, ſondern die Tugend in die Gewöhnung ſetzt, denſelben mit Wiſſen das rechte Maß vorzuſchreiben, ſo daß die Tugenden ſich überall in der rechten Mitte (μεσότης) zwiſchen dem zu Viel und zu Wenig halten, beſteht ihm die Tugend überhaupt in der Anwendung der vernünftigen Ueberlegung (φρόνησις) auf die Affecte, welche den Stoff für jene Maaßgebung darbieten. Es iſt nicht zu leugnen, daß dieſe quantitative und formale Beſtimmung für ein gewiſſes Gebiet der Ethik, nämlich für das ſehr untergeordnete der Mäßigkeit, welches eine Unterabtheilung der Eudämonie ausmacht, hinreicht, ſofern nämlich hier die (unverdorbene) Natur ſelbſt objectiv maaßgebend auftritt und das Richtige nur von ihr gelernt zu werden braucht; im Allgemeinen aber leidet auch dieſe Begriffsbeſtimmung an allen den Mängeln, die jedweder Eudämonismus und Empirismus in der Ethik mit ſich führt, und iſt in ſofern ganz formaliſtiſch, als eben die πάθη ſelbſt nicht in ihrer ab-

1) Eth. ad Nic. II. 3. Bieſe II. 263 fg.

2) Eth. ad Nic. II. 6.

normen Wirklichkeit, ſondern nur ſofern ſie zu einem Naturideal des ſittlich Schönen harmoniſirt wären (auf dieſes aber kommt es eben an), maaßgabend ſein könnten.

Die Stoiker faßten die Tugend als das ἡγεμονικὸν der menſchlichen Natur ſchon beſtimmter in dem Sinne der vollendeten Vernunft, ratio perfecta [1]). Iſt die Vernunft vollkommen, ſo kann ſie keine widerſprechenden Beſtimmungen enthalten; daher heißt dieſe Vollkommenheit oder Tugend διάθεσις ὁμολογουμένη, oder genauer: διάθεσις ψυχῆς σύμφωνος περὶ ὅλον τὸν βιόν [2]). Aber auch dieſe Faſſung iſt formell, ſofern die Stoiker bekanntlich den Inhalt derſelben von der Natur hernahmen und in die Uebereinſtimmung mit derſelben und mit ſich ſelbſt (ὁμολογουμένως ζῆν) ſetzten; ja, der Formalismus wurde auf die Spitze getrieben und zum völligen Subjectivismus, ſofern die menſchliche Freiheit, bei ganz gleichem Inhalte mit der objectiven Natur, dieſer doch als etwas für ſich Seiendes entgegengeſetzt wurde.

§. 71.

Weſentlich an demſelben Fehler leiden auch die meiſten modernen Auffaſſungen, zunächſt die Kantiſche, welche den ſpätern zu Grunde liegt. Auch Kant faßte die Tugend als ein Vermögen oder eine moraliſche Stärke auf, aber als ein Vermögen, ſich durch die bloße Vorſtellung des ethiſchen Zwecks, den man ſich vorſetzt, autonomiſch ſelbſt zu beſtimmen. Dieſer Zweck aber darf nicht von einer natürlich-ſinnlichen Neigung dictirt werden, vielmehr ſoll die Vorſtellung des Sittlichen dem natürlichen Inhalt entgegengeſetzt ſein und nichts anders enthalten als den Gedanken der vorgeſtellten Pflicht, ſo daß der Wille dieſe als den guten Zweck anerkenne und mithin das Gute um

1) Seneca ep. 76. Cic. acad. I. 10.

2) Stobaeus ecl. eth. p. 167.

des Guten ſelbſt willen vollziehe. Die Tugend iſt ſomit die Stärke der moraliſchen Selbſtbeſtimmung, und im Gegenſatz zu den ſinnlichen Trieben, die Stärke der moraliſchen Selbſtbezwingung mittels der bloßen Vorſtellung des Geſetzes und der Pflicht. Der inhaltsleere Formalismus fällt hier um ſo mehr in die Augen, je mehr er mit dem natürlichen Inhalt in Oppoſition geſtellt wird. Zwar werden von Kant und ſeinen Nachfolgern „Tugendpflichten" von „Rechtspflichten," und die „Tugendlehre" (Sittenlehre, Moral) von der „Rechtslehre" unterſchieden, aber nur dadurch, daß das Recht „nur auf das Formale der Handlung gehe," d. h. nur an ſich oder äußerlich mit dem Geſetz übereinſtimme, ſo daß „wenn Alle ſo handeln, kein Widerſpruch entſteht" — wodurch das Recht überhaupt zur bloßen Legalität herabgeſetzt wird — das Sittliche aber in ſofern zugleich ein Material (Inhalt) enthalten ſoll, als eben die Pflichtvorſtellung ſelbſt der Beſtimmungsgrund ſei. Hier gilt alſo das Vorhandenſein einer ſubjectiven Motive ſchon anſtatt eines beſtimmten Inhalts; da aber dieſe weiter nichts iſt, als eben die Vorſtellung des Geſetzes, ſo iſt die Moralität ſelbſt auch nichts anders als die ſubjective Seite der Legalität, oder was objectiv im ſocialen Verkehr der Menſchen ſich als realiſirbar bewährt, dieſes einzuſehen und zu wollen iſt die Moralität. Dieſe beiden Seiten in den einen Begriff des Rechts, und demnach den Inhalt der ganzen Sittlichkeit in eine Rechtslehre zuſammenzufaſſen, wie Hegel that, war nach dieſen Prämiſſen conſequent. Wie wenig hier Tugend von Pflicht, und geſetzliches Pflichtgefühl von poſitiver Liebe unterſchieden wird, zeigt ſich u. A. klar bei De Wette (Sittenlehre 1. 47.): Tugend iſt „die Reinheit und Stärke des Willens, der ſich dem Gebote mit Pflichttreue unterwirft." Hier geht der Inhalt des Tugendbegriffs völlig in dem Pflichtbegriff auf, und der Pflichtbegriff wird nur zur Inhaltsbeſtimmung des an ſich beſtimmungsloſen, formalen Tugendbegriffs; Rechtsgebiet und Tugendgebiet laſſen ſich

nicht mehr objectiv unterſcheiden, und es iſt bei Kant und Fichte eine ihre Bewährung nicht findende Behauptung, daß der Begriff der Tugend oder der Sittlichkeit weiter ſei als der der Rechtspflicht [1]).

§. 72.

Es war daher, wie geſagt, völlig conſequent, daß Hegel [2]) die Identität des Inhalts dieſer beiden Seiten, der ſubjectiven und objectiven, oder der Moralität und des Rechts, geradehin ausſprach: „Das Sittliche, ſofern es ſich an dem individuellen, durch die Natur beſtimmten Charakter als ſolchem reflectirt, iſt die Tugend, die, ſofern ſie nichts zeigt, als die einfache Angemeſſenheit des Individuums an die Pflichten der Verhältniſſe, denen es angehört, Rechtſchaffenheit iſt.“ Die Tugenden ſollen alſo (wie im Sinne der Alten) individuelle Begabungen ſein, Anlagen, Gaben des Genius, nur in unmittelbar natürlicher Geſtalt; wenn der Inhalt dieſes ſittlichen Naturells ſich offenbart und beſtimmt, ſo geht er ganz und gar in rechtsgeſetzlichen Beſtimmungen auf. Als Tugend kann die Sittlichkeit nur in unausgebildeten Zuſtänden des Gemeinweſens ihre Stelle haben, „wie denn die Alten beſonders vom Hercules die Tugend prädicirt haben.“ „Die Lehre von den Tugenden, ſofern ſie nicht blos Pflichtenlehre iſt, ſomit das Beſondere auf Naturbeſtimmtheit gegründete des Charakters umfaßt, wird hiermit eine geiſtige Naturgeſchichte ſein.“ Hegel hat Luſt den Tugendbegriff ganz aus der Ethik in die Pſychologie zu verweiſen; aber man ſieht ſowol den Grund als auch die Conſequenz davon leicht ein; iſt das Pflichtgebiet nur die entwickelte Tugend, ſo iſt der Staat nur die entwickelte Familie, die Familie nicht eine für ſich qualitativ ſelbſtzweckliche, ihre eigene

1) Kant Tugendl. Einleitung. S. W. v. Roſenkr. IX. S. 224 fg.
2) Rechtsphiloſophie S. 216.

Form für ihren eigenen Inhalt fordernde Sphäre der Sittlichkeit, ſondern ſie geht im Staate auf; der Staat aber iſt ebendarum gleichfalls kein qualitativ von dem Familiengeiſt zu unterſcheidendes ſittliches Gebiet, ſondern nur die erweiterte und beſtimmtere Familie — eine Anſicht, die ſowol dieſen als jene verderben, die Familie zu einer Despotie im Kleinen, den Staat zu einem Patriarchal- und Polizeiſtaat im Großen machen muß.

Was Schleiermachers Tugendbegriff eigentlich ſagen will, wird aus der ſpäter gekommenen Hegelſchen Entwickelung erſt ganz deutlich. „Wenn Naturgeſetz und Sittengeſetz auf dem Gebiet der menſchlichen Freiheit ſo zuſammenfallen, daß aus der menſchlichen Natur, geſund und vollkommen entwickelt, alles hervorgeht, was der Menſch ſeiner Vernunft gemäß thun ſoll und nichts anders, nun ſo muß auch die Vernunft in ihren ſittlichen Forderungen alles das vorbilden, was die geſunde Natur wirklich ans Licht bringt," u. ſ. w. [1]). Dieſer an ſich richtige Satz, daß die Vernunft alles vorbilde, was die geſunde Natur ans Licht bringt, wird aber dialectiſch umgewendet in den, daß für die receptive Vernunft in der wirklichen Natur Alles vorgebildet ſei, eben darum, weil es aus der productiven Vernunft hervorgegangen und zur objectiven Wirklichkeit geworden ſei. Die Vorbildlichkeit der Vernunft und Natur iſt eine gegenſeitige; in Wahrheit liegt beiden ein Kreislauf oder abſoluter Proceß zu Grunde, auf keiner Seite iſt ein abſolutes Anfangen, keine reicht weiter als die andere, keine birgt potentiell mehr in ſich als die andere; die Natur iſt ein vollkommner Ausdruck der Vernunft und dieſe ein vollkommner Abdruck jener. Was bei Hegel ſich zu der beſtimmten Weltanſicht des Anſichſeins, des Füranderſeins und der Rückkehr zu ſich ſelbſt ausgebildet hat, liegt ſchon hier zu Grunde, aber nicht in klarer eingeſtandener Weiſe;

1) Abhandlung über den Begriff des höchſten Gutes. Werke II. S. 455.

das Ganze ruht auf einem noch unausgesprochenen Pantheismus ohne Anfang und Endziel; daher es sich auch im Verfolgen des Schleiermacherschen Gedankenganges immer aufdrängt, daß doch eigentlich durch und aus der freien Vernunftthätigkeit des Menschen nichts Neues hervor und in die wirkliche Welt hineingebracht, sondern alles schon Vorhandene nur bald in die Form der Subjectivität des Begreifens, bald in die Form der Objectivität des Seins übersetzt, alles also im Grunde nur abwechselnd aus einem verschiedenen Gesichtspunkte angesehen werde, ähnlich wie bei Fichte, nur daß dieser entschieden auf dem Standpunkt des Idealismus steht. Wie sich in jedem System der Zusammenhang specieller ethischer Begriffe mit der metaphysischen Grundlage überall hervordrängt, so auch hier die Bestimmung des Tugend- und Güterbegriffs. Vertritt der Begriff des Gutes (wie früher gezeigt) die Potenz des Ansich, wie sie als Begriff von uns aus der immer schon daseienden Wirklichkeit erkannt wird, so ist die Tugend nicht Princip zwar, aber doch die erste bestimmte Gestalt, zu der jene Potenz im Medium der Natur als verschiedene sittliche Begabungen Wirklichkeit gewinnt, um aus dieser Unmittelbarkeit hervor weiter auf dem Gebiet der sich durchkreuzenden und sich gegenseitig bestimmenden Pflichtverhältnisse zur systematisch ausgebildeten Totalität, zu einem ethischen Organismus zu reifen. Daher sagt er auch selbst [1]), anstatt des Tugendbegriffs, der eigentlich ein auf heidnischem Boden erwachsener sei, den die Schrift ohne besondern Nachdruck gebrauche, werde die christliche Ethik lieber Begabung, Talent, χάρισμα sagen. Er faßt ihn als einen „ganz allgemeinen (menschlichen) und somit auch heidnischen, vom Christenthum nicht ausgeschlossenen aber nur ererbten, im Heidenthum bereits herrschenden, in welchem das Christliche noch nicht hervorragt." Was aber durch jene Veränderung des Ausdrucks sonderlich gewonnen werden

1) Christl. Sitte. S. 308.

ſoll, da die Sache doch nicht von dem Gebiete der Naturbegabung hinweggerückt wird, iſt nicht deutlich einzuſehen. In der Abhandlung über den Tugendbegriff [1]) kommt er zu dem Reſultat, daß „im Tugendbegriff das Sittliche dargeſtellt wird als Kraft, welche in dem einzelnen Leben ihren Sitz hat; oder: „das Sittliche, als die eine ſich aber mannichfaltig verzweigende, dem Menſchen als handelnden inwohnende Kraft;" ebenſo heißt es in der erſten Abhandlung über den Begriff des höchſten Gutes [2]): „Die Tugend iſt die ſittliche Vollkommenheit des handelnden Einzelnen;" ſie zeigt ſich aber in dieſem wieder „in dem Entſtehen eines Entſchluſſes und dem Moment einer Willensbeſtimmung." Ferner iſt (wie bei Kant) ein höheres vernünftiges und ein anderes unvernünftiges Theil im Menſchen; aber „nur dasjenige Beiſammenſein beider iſt die Tugend, worin das Höhere gebietet und das Niedere gehorcht." So iſt alſo die Tugend „die Kraft der Vernunft in der Natur."

Eben darauf hin gehen auch Rothes [3]) Definitionen: „Die Beſchaffenheit des Individuums, wodurch es zur Realiſirung des höchſten Gutes tauglich iſt, iſt die Tugend." Oder: „Die Tugend iſt diejenige Beſtimmtheit des Individuums, vermöge welcher es in dem normal und ſtetig verlaufenden Proceß der Zueignung der materiellen Natur an die menſchliche Perſönlichkeit begriffen iſt"; „die normale Kräftigkeit der Perſönlichkeit in ihrem Verhältniß zur materiellen Natur." Und am kürzeſten: „Das normale Zugeeignetſein der materiellen Natur an die Perſönlichkeit des menſchlichen Einzelweſens."

Herbart [4]) definirt: „Das Verhältniß zwiſchen der ganzen Einſicht (der Erzeugung aller practiſchen Ideen) und

1) Philoſ. Werke: II. S. 358. 380.
2) Ebendaſ. S. 448. 360.
3) Theol. Ethik. II. S. 341. 344. 348.
4) Pract. Philoſ. S. 266.

dem ganzen entsprechenden Wollen, dies Verhältniß als reale Eigenheit eines Vernunftwesens ist dessen Tugend." Bestimmter und deutlicher Hartenstein[1]): „Das gesammte Wollen der Person steht gegenüber der Gesammtheit der (fünf ethischen) Ideen; und die Angemessenheit dieses gesammten Wollens an die Gesammtheit dieser Ideen ist die Tugend." „Tugend ist diejenige Eigenschaft der Person, vermöge deren sie sämmtlichen Ideen gemäß in allen ihren Bestrebungen der gleichbleibende Gegenstand des reinen sittlichen Beifalls sein würde." „Die Tugend ist also Darstellung des ethischen Wollens der Person; sie ist selbst die innere Freiheit als beharrliche Eigenschaft der Person in ihrer idealen Vollkommenheit gedacht." Sie ist aber ein Ideal, welches sich vollständig in keiner Person realisirt findet; „sie ist vollkommen gleichmäßig in sich getragene Harmonie des ganzen Wollens mit der ganzen Einsicht (in die Ideen);" kurz: „Die Tugend ist das sittliche Streben." Abgesehen von dem Formalistischen, woran alle die vorstehenden Definitionen, an denen wir das theilweis Richtige nicht verkennen, leiden, scheint die zuletzt angeführte der Herbartschen Schule auch auf einen Widerspruch mit andern richtigen Sätzen derselben Schule zu führen. Wäre die Tugend die vollkommene Harmonie des menschlichen Willens mit den gesammten sittlichen Ideen, so wäre sie selbst ein Ideal oder selbst die sittliche Idee katexochen; als absolutes sittliches Ideal aber müßte sie, da sie in keinem Menschen ganz angetroffen wird, der Gottheit allein beigelegt werden, was dem Sinn und dem Sprachgebrauch widerstreitet, weil wir bei Sittlichkeit an den phänomenologischen Proceß des Werdens und bei Tugend zugleich an die Reinigung vom Abnormen denken müssen. Auch bemerkt Hartenstein selbst über alle die in diesen Kreis gehörigen Begriffe der Tugend, der Pflicht und des Guten, daß sie nicht dazu taugen ein System der Ethik principiell

1) Grundbegriffe der ethischen Wissensch. S. 318. 319. 326.

zu begründen und inhaltlich zu gliedern [1]), womit auch Wirth [2]) übereinſtimmt. Wir finden den Grund dieſer Unzuläſſigkeit nicht blos in dem Formalismus der bisherigen Beſtimmungen dieſer Begriffe, denn dieſer müßte ſich heben laſſen; ſondern weſentlicher darin, daß ſie kein reines ethiſches Ideal ausſprechen, nicht das ſind, was u. A. auch Herbart mit Recht von den ethiſchen Ideen fordert. Sie ſind ſo zu ſagen ein Mittleres zwiſchen den ethiſchen Ideen und den Verſtandesbegriffen des Bewußtſeins vom wirklichen ethiſchen Zuſtand der Perſonen. Wenn dieſe nur Reflexe der ſittlichen oder unſittlichen Zuſtändlichkeit im Selbſtbewußtſein ſind, und mithin wie Bild und Original materiell identiſch, nur formal verſchieden ſind, folglich der ſittlichen Kritik des Gewiſſens für ſich allein noch gar keinen Angriffspunkt gewähren, ſo ſprechen umgekehrt die Ideen an und für ſich gar nicht den wirklichen Zuſtand der Perſon aus, ſie ſchweben vielmehr über dieſem Zuſtand, und würden gar keinen Bezug auf denſelben haben, wenn dieſer nicht eben durch das Gewiſſen ſich in kritiſchen Selbſtbeurtheilungen kund gäbe. Da nun die Begriffe der Tugend, der Pflicht und des ſittlichen Gutes gerade in dieſe Beziehung fallen, alſo immer Abnormes und Normales zugleich enthalten, ſo können ſie, ſo unentbehrlich ſie auch als Vermittelungsglieder ſind, doch weder als abſolute Principien noch als abſolute Zweckideale der Ethik gebraucht werden, ſondern ſie bleiben ohne dieſelben theils empiriſtiſch, theils formaliſtiſch.

b. Der Pflichtbegriff im Allgemeinen.

§. 73.

Nach dem, was über den Tugend-, Pflicht- und Güterbegriff oben (§. 69) im Allgemeinen geſagt worden iſt,

1) Grundbegr. der ethiſchen Wiſſenſch. S. 355.
2) Specul. Eth. II. S. 5.

können wir hier die Definition des Pflichtbegriffs unvorgreiflich an die Spitze der Unterſuchung ſtellen: Die Pflicht iſt die im Gewiſſen ſich kund gebende Verbindlichkeit des Willens zu den beſondern Vorſchriften oder Inhaltsbeſtimmungen eines anerkannten Geſetzes. Wir erblicken hier die Pflicht als das Mittlere und Band zwiſchen dem Willen oder der menſchlichen Freiheit und dem objectiven Geſetz, ſie ſelbſt aber eigentlich als das Gewiſſen, ſofern es beſondere Beſtimmungen von dem Geſetz empfängt, die ſeinen beſtimmten Inhalt ausmachen, und zurück auf den Willen wirken ſollen, der als actuelles, aber ohne ſie beſtimmungsleeres formales Freiheitsprincip zu Grunde liegt. Ohne die Beſtimmungen und Beſchränkungen eines objectiven Geſetzes würde die formale Willensfreiheit ganz unbeſchränkte Freiheit ſich zu äußern (Aeußerungs- oder ſogenannte äußere Freiheit) ſein, ihr Wirkungskreis ganz illimitirt, oder mit andern Worten Alles erlaubt ſein und der Wille dazu als berechtigt erſcheinen, weil er eben als formales Freiheitsprincip oder Princip ſich frei zu äußern und nicht zu äußern, betrachtet wird, d. i. als Willkür oder liberum arbitrium; was freilich in Wahrheit nur ein Moment der Freiheit iſt.

Wir müſſen demnach, um den Begriff der Pflicht gehörig zu ſondiren, vorerſt das Begriffsmoment des Erlaubten vorausſetzen, und der Willensfreiheit im Allgemeinen ein nachher genauer zu beſtimmendes Moment des Befugtſeins oder ein Recht ſich zu äußern überhaupt ebenſo zu Grunde legen, wie man der Wirklichkeit die Möglichkeit, der poſitiven Freiheit die Spontaneität zu Grunde legen muß. Nun erhält aber dieſe allgemeine abſtracte Aeußerungsfreiheit hier nicht, wie bei der Tugend, ihre Beſtimmungen unmittelbar von der inſtinctiven ſittlichen Natur im Gefühl, auch nicht blos von einer dem Subject nur als objective Schranke entgegenſtehenden Naturmacht und Naturordnung, ſondern von einer Ordnung und Wirklichkeit, welche die menſchlichen Subjecte ſelbſt aus ihrer Ver-

nunft hervorgebracht haben, und die Vernunft als ein Werk und eine Offenbarung des Sittengeſetzes anerkennt. Indem alſo das Subject von dieſer Objectivität Beſtimmungen empfängt, empfängt es dieſelben nicht als etwas ſchlechthin Fremdes, ſondern als ſeine ihm offenbar gewordenen und anzuerkennenden eignen. Dieſe objectiv ſittliche Welt, in die es wechſelwirkend ſich eingeſchloſſen findet, iſt die menſchliche Geſellſchaft mit ihren ſocialen Einrichtungen, dieſe Wechſelwirkung keine phyſiſche, ſondern ein bewußtes Handeln und Behandeltwerden, kurz der menſchliche Verkehr, und die Verkehrsform oder die im Allgemeinen ſich gleich bleibende Art und Weiſe deſſelben iſt das, was wir bereits (§. 61) als die Sitte, oder wenn in allgemeinen Grundſätzen ausgeſprochen, als die Geſetze kennen gelernt haben. Jedes Individuum, welches mit andern im Verkehr ſteht, iſt Miturheber dieſer Formen und Geſetze, eine Verletzung oder ein Widerſpruch gegen dieſelben alſo zugleich ein Widerſpruch gegen das eigne Wollen und Gewiſſen, als welcher die Verletzung auch von dem eignen Urheber im Gewiſſen gefühlt wird. Aber jede Perſon für ſich iſt nur Miturheber, nicht alleiniger Geſetzgeber, die Geſammtheit der Andern iſt es zugleich und überwiegend, der Einzelne muß ſich den Vielen fügen; daher er auch im Geſetz immer weit mehr einen fremden als ſeinen eignen Willen zu erblicken geneigt iſt, und zwar um ſo mehr, je willkürlicher und beſtimmungsleerer (abſtracter) noch ſein Eigenwille iſt.

α. Das Erlaubte und die Befugniß.

§. 74.

Dieſe Willkür iſt nicht eine ſchlechthin unberechtigte pſychologiſche Ungezogenheit, ſondern zum Theil in der Sache ſelbſt begründet; unrecht ſchlechthin wäre der Widerſpruch gegen die objective Beſtimmtheit der Sitte und des Geſetzes

nur, wenn die gesetzliche Form des Verkehrs wirklich schon vollendet wäre; aber diese ist ihrer Natur nach etwas Perfectibles; sie kann und soll eben nur practisch durch den Wechselverkehr der Vielen bestimmt und fortgebildet werden und ist immerdar im Proceß der Bildung begriffen. Man wird sich, wenn dieselbe weit gediehen ist, zwar über gewisse allgemeine Grundsätze, wie bestehende Gesetze zu abrogiren und neue an deren Stelle zu setzen sind, einigen, aber der Inhalt derselben wird sich innerhalb dieser allgemeinen Form der Gesetzgebung immer ändern; nur das Gesetz der Gesetzgebung, nicht der ganze Inhalt der Gesetze kann und soll je zur absoluten Festigkeit kommen, und noch weniger aller Inhalt der Freiheit und Sittlichkeit in die Form von Gesetzen gebracht werden. Es zeigt sich schon hier der sehr wichtige Unterschied des materialen und formalen Rechtes und die Wichtigkeit der Form auch an und für sich, abgesehen von dem Inhalte, als etwas dem Rechte höchst Wesentliches, was gehörigen Orts weiter gelten zu machen sein wird.

Aber auch der Inhalt der Gesetze ist bestimmter Unterschiede fähig; er ist weder schlechthin unveränderlich, noch auch schlechthin veränderlich und endlich, sondern gewisse Bestimmungen sind der vernünftigen Natur des Menschen wesentlich, instinctiv und unvertilgbar eingeboren, andere sind mehr oder weniger willkürlich; jene sind a priori wißbar, weil sie sich unmittelbar im sittlichen Gefühl ankündigen, diese werden erst ipso actu erfahren, und erst die äußerliche Empirie im Verkehr zeigt, ob sie allgemein ausführbar und zu Recht beständig sind oder nicht. Von jener Art sind z. B. die uns schon bekannten Gefühle der Pietät und hier insonderheit Alles, worin sich das Persönlichkeitsgefühl und Selbstbewußtsein der Person als solcher ausspricht (§. 45). Erfahrbar dagegen sind alle die auf die sinnliche Eudämonie des Lebens sich beziehenden Aeußerungen der Willkür, für welche der Mensch nicht, wie das Thier, einen unfehlbaren Instinct hat. Wir brauchen in Bezug

auf dieſen Inhalt nicht zu wiederholen, was früher (§. 54) darüber geſagt worden iſt. Zum Begriff des Erlaubten gehört demnach nicht, wie es auf den erſten Anblick ſcheint, das objective Merkmal, daß es zu Recht beſtehe, ſondern nur dies, daß dieſe Probehaltigkeit erſt ipso facto verſucht werden, das Verſuchen alſo freiſtehen muß auch für den Fall, daß ſich der Erfolg als unzweckmäßig und vergeblich erweiſe; ganz vergeblich iſt er dennoch nicht, ſofern er zur Erkenntniß führt und für künftige Fälle zur Vorſchrift der Klugheit wird. Das Erlaubte hat alſo inſoweit allerdings eine ſubjective Bedeutung, d. h. es kann nur im Allgemeinen beſtimmt angegeben werden, in welcher Art von Thätigkeiten die Freiheit des Subjects unbedenklich zum verſuchsweiſen Handeln, zu Aeußerungen befugt iſt, ſodaß dergleichen Aeußerungen als ſolche rechtlich nicht zu tadeln, nicht aufzuheben, ſondern dem Subject zuſtändig ſind, auch ſelbſt in dem Falle, daß ſie ſich mit den objectiven Verkehrsformen nicht vertrügen, zu keinem rechtlich beſtehenden Erfolg führten, ſondern ihr Thatbeſtand wieder aufgehoben werden müßte. Für das, was erlaubt iſt, iſt alſo die objective Seite kein zureichendes Kriterium; man verwirrt ſich in Widerſprüche und hebt das Erlaubte gänzlich auf, wenn man es allein nach dem Erfolg bemißt; denn dann fiele das Erlaubte und Unerlaubte, das Befugte und Unbefugte mit dem Begriff des Rechten und Unrechten gänzlich zuſammen, und es gäbe nichts unbedenklich zu Aeußerndes; Alles, was ſich durch den Erfolg als unſtatthaft erwieſe, wäre auch unrecht geweſen, bevor es erprobt wurde; man hätte ſich eines Unrechts ſchuldig gemacht, ohne es zu wiſſen, und da es doch unzählig viele Fälle gibt, wo man handeln muß, ohne ſeiner Sache gewiß zu ſein, ſo würde der Menſch in die Nothwendigkeit verſetzt ſein zu thun, was er nicht thun ſoll, er würde nothwendig ein Sünder ſein. Daß dies zur Beſchwerung der Gewiſſen und einer falſchen Theorie des Böſen führen muß, iſt ſchon früher ins Licht geſtellt worden; hier aber wird es deutlich,

daß der Anfang der falschen Schlußreihe in der Nichtanerkennung oder Uebergehung des Gebiets des Erlaubten liegt [1]).

Dem, was von der objectiven Seite angesehen das Erlaubte heißt, entspricht subjectiv die Befugniß. Die Befugniß aber ist, als die dem Individuum zustehende Aeußerungsfreiheit, ebensowohl eine allgemeine Voraussetzung alles Rechts und aller Pflicht, als auch eine bestimmte; als reine willkürliche Befugniß behauptet sie ihre Gewähr nur innerhalb gewisser Schranken, d. h. sie ist auf gewisse Objecte und Handlungen beschränkt, und diese heißen ebendarum das Erlaubte. Fände sie keine solchen Schranken, so herrschte überhaupt Willkür; aber gäbe es überhaupt keinen Spielraum, innerhalb dessen die Willkür walten, und keine Objecte, die sie in ihrer Gewalt haben dürfte, so gäbe es überhaupt kein wirkliches Erlaubtes im Gebiet der Sittlichkeit; alles, was man sich erlaubte, wäre vielmehr unbefugt und anmaßlich; das Individuum hätte gar nichts für sich, sein Wille und Wirken ginge schlechthin in objectiver Nothwendigkeit auf. Ein solcher Spielraum aber ist dem Individuum zuzugestehen; es gibt einen rechtlich unantastbaren Bereich seiner absoluten Selbstherrschaft. Nur darauf kommt es an, denselben richtig abzugrenzen und zwar wiederum nicht willkürlich, d. h. etwa nur aus dem formalen Grunde, weil mehrere äußerlich freie Personen in ihrem zufälligen Zusammentreffen den Kreis ihres Wirkens nothwendig beschränken müssen, sondern aus der Natur der Objecte oder der Sache selbst. Auf diese Weise bekommt das Erlaubte, welches als subjective Befugniß inhaltslos zu sein und sich nur auf das Versuchen zu erstrecken schien, nun

1) Der Begriff des Erlaubten, Erlaubens und der Erlaubniß setzt immer Willkür und freie Neigung von Seiten dessen, der etwas erlaubt oder versagt, voraus. Erlauben (Erliupan) ist etymologisch mit Lieben verwandt und damit auch Glauben, ursprünglich: sich beifällig hinneigen, wie Minnen mit Meinen von gleicher Wurzel stammt.

auch einen objectiv beſtimmbaren wirklichen Inhalt. Zu beſtimmen, was in den Kreis dieſer Willkür fällt, und was nicht, oder wie weit das Erlaubte und die Befugniß der individuellen Willkür reicht, kann freilich nur die Aufgabe der ausführlicheren ſyſtematiſchen Sittenlehre, namentlich der beſondern Rechtslehre, ſein. Läßt man aber überhaupt gar keinen ſolchen objectiven Spielraum der Willkür gelten, ſo behält das Erlaubte bei genauerer Unterſuchung gar keine Exiſtenz mehr in der Ethik; es erſcheint nur als ein vorläufiger unbeſtimmter Begriff, der, ſobald man näher darauf eingeht, ſich ſelbſt aufhebt; denn alsdann würde das Erlaubte und die freie Befugniß nur darin gefunden, daß ein Individuum anfangs die Grenzen ſeiner Rechte und Pflichten nicht kennt und in dieſer Unbekanntſchaft darauf los handelt; alsbald aber fände ſich immer, daß das Geſetz und die Pflicht alle ſeine Thätigkeit im Voraus beſtimmt haben, ſo daß ihm, wenn es die objective Schuldigkeit davon abzieht, in Wahrheit gar kein individuelles Behaben- und Bewegendürfen zuſtände. Dem entgegen behaupten wir, daß auch nach dieſem Abzuge ein beſtimmter Reſt übrig bleibt, und definiren das Erlaubte als *dasjenige, was ſeiner Natur nach ſo beſchaffen iſt, daß die Willkür des Individuums, ohne dem Recht und der Pflicht Abbruch zu thun, darüber allein entſcheiden darf.*

Schleiermacher iſt meines Wiſſens der Erſte, der den Begriff des Erlaubten einer gründlichen Erörterung unterworfen und erkannt hat, daß „eine Darſtellung der Pflichtenlehre erſt völlig verſtanden wird, wenn auch deutlich geworden iſt, in wiefern ſie dieſem Begriff eine Wahrheit zugeſteht.“ Leider nimmt aber Schleiermacher die Unterſuchung wieder da auf und den Begriff des Erlaubten wieder ſo an, wie ihn die Stoiker unter dem Namen des Adiaphoron gelaſſen haben; auch er will das Erlaubte lediglich nach dem objectiven Erfolge bemeſſen, und kommt zuletzt doch nicht dazu, dieſem Begriff eine Wahrheit zuzu-

gestehen, obgleich es anfangs so scheint [1]). Schleiermacher stellt nämlich das Erlaubte nicht mit Pflicht und Recht in die gehörige positiv dialectische Verbindung, sondern zwischen das Pflichtmäßige und Pflichtwidrige mitten hinein [2]). Inhaltlich beschränkt er dasselbe zuerst auf den sinnlichen Selbsterhaltungstrieb, verlegt es also aus der Rechtsphäre heraus in die der Eudämonie, wo doch überhaupt noch keine solche mit Recht und Pflicht in Beziehung stehenden Reflexionen angestellt werden. „Erlaubt," sagt er, „ist die vom sinnlichen Antrieb ausgehende Handlung, welche aber keinen Widerspruch vom sittlichen Interesse (anstatt von Pflicht und Recht) erfährt." Es kommt mit dem „Unschuldigen" überein. Endlich kommt er auf den Begriff des „Spiels" im Gegensatz gegen das eigentlich sittliche Berufsleben, und geräth dadurch immer weiter vom sittlichen Gebiet ab in das ästhetische hinein; es ist ihm „der Genuß irgend einer Kunst oder Schönheit", und zwar sofern sie zur „Erholung" dient. Dies verwickelt ihn in die Casuistik Fichte's, welcher behauptete, der Mensch müsse für Erholungen keine Zeit haben. Alles dies verschwindet, sobald (wozu es hier freilich nicht kommt) das Lebensgebiet selbst als ethischer Coefficient anerkannt und das Ethische nicht blos in dem Kampfe der sittlichen Anstrengung gesucht wird. So ist denn zuletzt bei Schleiermacher das Resultat, daß es eigentlich doch kein Erlaubtes innerhalb der Sittlichkeit gibt, weil es kein sittlich Gleichgiltiges gibt; denn mit diesem wird das Erlaubte identificirt; und zuletzt will Schleiermacher nur noch zeigen, woher dieser unstatthafte Begriff entstanden sei. Da verweist er ihn in das Gebiet des positiven Rechts, stellt aber den Umfang seiner Giltigkeit auch hier nicht fest, sondern findet das Erlaubte vielmehr ungiltig, weil es keine Erlaubnißgesetze geben kann. Erlaubt wird

1) Weiter geführt hat diese Untersuchung Rothe in s. Theol. Ethik. III. S. 24 fg.

2) Phil. Werke. II. S. 418. 439. 440 fg.

da genannt „jede Handlung, welche, wenn ſie aus freiem Willen des Einzelnen entſpringt, aus dem Geſetz nicht kann angefochten werden," wobei es alſo ganz unbeſtimmt bleibt, ob ſie rechtlichen Gehalt hat oder nicht [1]).

β. Das Rechte in engerer Bedeutung.

§. 75.

Sobald man fragt, was ſich als erlaubt objectiv bewähre und nicht negirt werden könne, ohne dem Rechtsſubject zu nahe zu treten, befindet man ſich auf dem Gebiet des Rechten (justum) im engern Sinne. Dieſes als der relativ höhere oder concretere Begriff ſetzt das Erlaubte voraus und ſubſumirt es als eine beſondere Art des Rechts; denn auch von der Befugniß, ſofern ſie im freien verſuchsweiſen Sichäußern beſteht, kann geſagt werden, daß ſie ein Recht ſei; dieſes ſich äußern Dürfen behauptet ſich als nicht anzufechtende Aeußerungsfreiheit ſelbſt in dem Fall, daß der Thatbeſtand zurückgenommen werden muß. Gehen wir aber auf den Inhalt ſolcher Aeußerungen ein, ſo ſind dieſe allerdings objectiv im Verkehr vielfachen Beſtimmungen und Beſchränkungen unterworfen; ſie enthalten häufig einen Beſtandtheil, der negirt werden muß neben dem, der zu Recht beſteht; und ſofern dergleichen Aeußerungen, die in Conflict gerathen, auf beiden Seiten von berechtigter Willkür ausgehen, die als Princip nicht negirt werden kann, ſo muß eine Uebereinkunft geſucht werden, nach welcher die Willkür beider in eine gemeinſchaftliche That einwilligt, ſich in einem Geſammteffect verträgt: der Vertrag. Der Ver-

1) Auf ähnliche Weiſe ſieht Wirth (Specul. Eth. I. S. 114) im Erlaubten nur das quantitativ Unbeſtimmbare der Pflicht, das Wenige, was das Geſetz zwiſchen dem Zuviel und Zuwenig nicht ſtreng abmeſſen kann. „Der Begriff des Erlaubten bewegt ſich im Bagatell, peccatillum (?), denn er verſirt im Einzelnen; aber dieſes Bagatell iſt die unendliche Freiheit des Subjects."

trag ist daher in dieser Sphäre die herrschende Rechtsform und durch Verträge werden die bestimmten Rechte dieser Art erworben, daher man sie auch speciell erworbene Rechte nennt und den natürlichen entgegensetzt. So tauchen mit der Zeit im Verkehr eine Menge Bestimmungen, Regeln und Rechtsformen auf, die im allgemeinen Bewußtsein zur geltenden Sitte werden und sich festsetzen, während immerfort andere neue aus jenem Conflict der freien individuellen Aeußerungen dazu kommen und mit den bestehenden nicht selten in Widerspruch treten. Was nun in jedem einzelnen Falle zu Recht bestehen kann und was nicht, das ergiebt sich hier aus dem Verhältniß des allgemeinen Rechtsbewußtseins oder der Sitte und den positiven Gesetzen einerseits und anderseits aus der individuellen Willkür, sofern sie sich fortwährend im Erlaubten äußert; das Resultat dieses Conflictes ist das Rechte und Unrechte in diesem engern Sinne des Wortes.

Wenn das Erlaubte das rechtlich Mögliche war, so ist das Rechte in dieser Bedeutung das wirklich gewordene Rechtliche, oder das, was sich im Zusammenwirken als das Rechte, Richtige (rectum), nicht Controverse, von der Regel Abweichende und sich Durchkreuzende (pravum) bewährt und festsetzt. Dabei ist aber zu bemerken, daß auch das allgemeine Rechtsbewußtsein oder das als Sitte herrschende Gewissen nicht unveränderlich, und nicht Alles heilig gesprochen ist, was dieses zeitweilig zur Geltung erhebt; vielmehr hat die Sitte selber ihren Grund in der Willkür, ist nur mehr oder weniger allgemeine Uebereinstimmung der großen Mehrzahl; sie ist eine Regel, die durch die wachsende Menge der Ausnahmen selbst in ihr Gegentheil umschlagen kann, folglich selbst veränderlich und abhängig von der Praxis, indem sie der Praxis Regeln vorschreibt. Das Verhältniß ist also wechselseitig dialectisch, und bestände das Recht überhaupt nur in diesen durch Positivität zur Geltung gelangenden Formen, so würde es durch und durch veränderlich sein und jeder inhaltlichen Begriffsbestimmung

ſpotten. Dies iſt jedoch nicht der Fall, ſondern einerſeits findet der Rechtsinhalt ſchon von Seiten des Erlaubten, d. i. der individuellen Willkür, gewiſſe Grenzen an dem Naturnothwendigen, phyſiſch Möglichen und Unmöglichen; anderſeits gibt es auch einen an und für ſich feſtſtehenden Rechtsgehalt kraft des vernünftigen Weſens des Menſchen, d. i. des a priori Wißbaren, wozu nicht blos der Inhalt der Pietät, ſondern hier ſpeciell das Perſonenrechtliche gehört, d. i. dasjenige, was aus dem Selbſtbewußtſein der Perſönlichkeit unmittelbar entſpringt, was ſich als das Pflichtmäßige im engern Sinne zeigen wird. Um demnach bei der Beſtimmung des Rechtsbegriffs, der in ſo vielfacher Bedeutung, bald enger bald weiter gebraucht wird, nicht in Verwirrung zu gerathen, muß obige engere Bedeutung des Rechten unterſchieden werden von der generellen des ganzen Rechtsgebiets, welches das Erlaubte, das Rechte im engern Sinne und das Vernunft- oder Pflichtmäßige zuſammen in ſich ſchließt. Dieſe Bedeutungen ſind vor allen Dingen zu unterſcheiden, wenn der ohnehin ſchwer zu definirende Rechtsbegriff zur Präciſion gebracht werden ſoll. Die oben angegebene engere Bedeutung „des Rechten," wonach es eine mittlere Stellung zwiſchen dem Erlaubten und der Pflicht erhält, iſt allerdings für den Rechtsbegriff überhaupt viel zu eng, darf aber doch ebenſo wenig überſehen und mit den correlaten Begriffen des Erlaubten und der Pflicht ſchlechthin identificirt werden, als ſie ſich über alle dieſe verbreiten und ſomit ſtillſchweigend dem ganzen Recht das Vertragsprincip unterſchieben darf. Dieſe ungebührliche Ausdehnung des privatrechtlichen Grundſatzes über die ganze Rechtsſphäre hat in Praxi unendlich geſchadet, um ſo mehr, da ſie die urſprüngliche und durch das poſitive Recht ſelbſt hiſtoriſch fortgeerbte Anſicht iſt. Auf ihr beruht auch die Definition, welche Kant vom Recht gibt, daß es „der Inbegriff der Bedingungen ſei, unter denen die Willkür des Einen mit der Willkür des Andern nach einem allgemeinen Geſetz der Freiheit vereinigt werden kann."

Obgleich alles vertragsmäßige oder erworbene Recht in dieſer engeren Bedeutung des Wortes aus der Willkür der Menſchen hervorgeht und darum den Charakter des nicht a priori Wißbaren, ſondern Empiriſchen und rein Poſitiven hat, ſo muß doch eben dieſe Willkür — ſofern ſie nur ihrem eignen Begriff nicht widerſpricht und eben das, was ſie als eigne ſetzt, an Anderen negirt, ſondern ſich als gleichberechtigtes Princip Aller anerkennt — auch objectiv Thatbeſtände hervorbringen können, die als fortwirkende Cauſalitäten in der Welt ſich erhalten und nicht ſofort wieder von der Willkür Anderer vernichtet werden dürfen. Dazu gelangt ſie, wenn ſie ſich mit den Freiheitsäußerungen Anderer zu einem gemeinſchaftlichen Zweckproduct ſo durchdringt, daß daſſelbe nicht einſeitig wieder negirt werden kann, ſondern die Willen beider Perſonen in ein gewiſſes alternatives Nothwendigkeitsverhältniß verſetzt. Dergleichen Verhältniſſe ſind zwar ihrer Natur und ihrem Grunde nach endlicher Art, ſie werden, wenn ſich die mehreren Willen, die ſie begründen, gleichmäßig zurückziehen, von ſelbſt hinfällig, und es bedarf dazu weiter nichts als einer allſeitigen Erklärung dieſes veränderten Willens. Aber indem dergleichen Producte nur durch Verwebung der Willensäußerungen mehrerer ſelbſtändiger Perſonen im Verkehr zu Stande kommen, muß ſich jede nach der andern richten, um etwas zu Recht Beſtehendes dieſer Art hervorzubringen; jede bleibt während der Dauer des Verhältniſſes von der andern in dieſem Knotenpunkte abhängig, und nur durch gemeinſamen Conſens, d. i. allſeitige Zurückziehung der Willenscauſalität, verſchwindet mit der Verbindlichkeit auch zugleich der Geſammteffect, wie die Lehre vom Vertragsrecht näher zu entwickeln hat.

Das Rechte in dieſem engeren Sinne zeigt ſich nur erſt von Seiten des Princips, der Freiheit des Subjects, begründet, aber noch nicht von der andern Seite, von der des Zwecks her, beſtimmt als Recht an ſich; es ruht nur auf der Willensfreiheit der Individuen, und iſt noch nichts

weiter als deren objective Bewährung im ſocialen Verkehr. Das Recht, wenn es überhaupt nur darin beſtände, wäre weiter nichts als ein Mittel für die individuelle Willkür der Einzelnen; und da die Zwecke, welche dieſe als Individuen verfolgen, eudämoniſcher Art ſind, ſo wird jedwede Rechtstheorie, die nicht weiter geht als bis hierher, unausbleiblich eudämoniſtiſch. Der Inhalt dieſes Theils der Geſammtrechtſphäre beſteht demnach in ſolchen Beſtimmungen, deren objectives zu Recht Beſtehen und widerſpruchloſes Uebereinkommen mit ſchon beſtehenden Rechten nicht nur erprobt werden muß, ſondern die auch ſelbſt erſt durch förmliche Satzung in Exiſtenz treten. Das, was Recht (justum) werden ſoll, darf die ſchon beſtehenden Rechte nicht durchkreuzen, ſondern muß ſich nach ihnen richten, indem es auf ſein Ziel, den individuellen Zweck, hingeht. Das Recht in dieſem Sinne wird daher gewöhnlich definirt als der Inbegriff derjenigen Regeln, welche die Perſonen in ihrem gegenſeitigen Verhältniß zu einander bei ihren freien Handlungen zu beobachten haben; und damit kommt wiederum die Maxime Kants überein: „Handele ſo, daß deine Handlungsweiſe die Handlungsweiſe Aller ſein kann;“ aber mit alledem kommt man nicht über den Formalismus hinaus, der allerdings in dieſer Partie des Rechts ſeine Stelle hat, aber der Rechtsidee überhaupt keineswegs gnügt; denn formal iſt jener Rechtsbegriff darum, weil er ſeinen Inhalt erſt entweder vom Princip, dem individuellen Willen und natürlichen Bedürfniß, oder vom Zweck, der objectiven Realiſation der Perſönlichkeit durch den Geſammtwillen im ſtaatlichen Rechtsorganismus, zu entlehnen hat.

Es iſt bekanntlich noch nicht gelungen, eine allgemein anerkannte Definition des Rechtsbegriffs aufzuſtellen. Die gewöhnlichen Definitionen waren entweder von einem gewiſſen hiſtoriſchen Standpunkte des poſitiven Rechts abſtrahirt, und darum zu eng; oder zu unbeſtimmt und darum zu weit über die ganze Sittlichkeit hingreifend. So z. B.

die Definition Krause's: „Recht seinem ganzen Inhalte oder Object nach ist der Inbegriff der von der Willensfreiheit (Selbstbestimmung) der Vernunftwesen abhängigen Bedingungen der Erreichung ihrer ganzen Bestimmung;" oder „das Ganze der zur Befriedigung aller wahren, geistigen und leiblichen Bedürfnisse der Menschennatur erforderlichen Mittel, sofern die Menschen einander durch ihre freie Thätigkeit dieselben zu verschaffen im Stande sind." Ahrens [1]), dieser Schule angehörig, sagt kürzer: „das Recht ist der Inbegriff der von dem Willen des Menschen abhängigen und zur Erreichung seiner Vernunftbestimmung nöthigen Bedingungen." Obgleich diese Definitionen im Gegensatz zu dem Kantischen Formalismus das Bestreben durchblicken lassen, den Inhalt der Rechtsphäre objectiv zu bestimmen, so verschlingen sie doch den Worten nach das Gebiet der positiven Liebe in sich, und es glückt ihnen nachher nicht, dasselbe, wie doch die Krause'sche Schule will, mit Präcision von dem Rechtsgebiet zu unterscheiden. Die Lehre vom absoluten Staat liegt im Hintergrunde, wenn man wie Köstlin u. A. mit Hegel definirt: „Recht ist die Sittlichkeit in der Form des objectiven Daseins" oder kurz: „der objective Geist." Wirth [2]) sagt in dieser Beziehung: „der Staat muß nothwendig alles Sittliche (?), aber nach der bestimmten Form in sich begreifen, welche ihm, dem Staate, zukommt. Diese bestimmte Form ist „das objective Gelten des Willens in seiner Allgemeinheit. Das Sittliche schlechthin gesetzt unter dem Typus dieser Form ist der Begriff des Rechts;" und „das Recht enthält zwei Bestimmungen: das Sittliche überhaupt, und das Gelten, die adäquate Existenz desselben im Reiche des Willens." Auch diese Definition ist zu

1) Naturrecht. Deutsche Uebers. S. 69. Restrictionen dieser Definition stellen sich alsbald als nothwendig ein, z. B. S. 119.

2) Specul. Ethik II. 79.

weit, indem ſie keinen ſpecifiſch rechtlichen Inhalt anerkennt, der nur unter dieſer beſtimmten Form ſetzbar ſein, mit jeder andern aber in Widerſpruch gerathen würde.

γ. Die Pflicht.

§. 76.

Wenn das Erlaubte das rechtlich Mögliche, das Recht das im wirklichen Verkehr entſtehende und als geſetzmäßig ſich bewährende Wirkliche genannt wird, ſo verhält ſich das Pflichtmäßige dazu wie das rechtlich Nothwendige. Das Erlaubte beruhte auf dem Trieb der Freiheit zu wirken, dem die Perſon nicht entſagen kann, weil ſie Wille iſt und ſich ſelbſt aufgeben müßte, wollte ſie der Wirkſamkeit überhaupt entſagen. Dieſe aber kann auf ſehr verſchiedene Weiſe thätig ſein und nicht jede iſt nothwendig. Der Zweck iſt, ſich als wirkliche freie Perſönlichkeit zu wiſſen, als Freiheit und Perſönlichkeit in ihrer Wahrheit, d. i. in der ihrem Begriff entſprechenden idealen Wirklichkeit. Das Wirken, oder wie es als zweckgemäßes, freies und bewußtes heißt: das Handeln und Thun, iſt keine formlos ins Blaue und Weite hinausſtrebende Bewegung, ſondern hat in der Wechſelwirkung mit der Natur und im Verkehr mit andern Perſonen einen reichen Inhalt von Beſtimmungen anzunehmen, ſich zu normaliſiren und zu organiſiren; und die Art und Weiſe dieſes durch den Zweck modificirten Wirkens ſchwebt dem Bewußtſein als Geſetz vor, eine objective Nothwendigkeit, die zwar keine phyſiſche iſt, kein Müſſen und nicht anders Können, aber eine moraliſche, ein Sollen, nämlich eine ſolche, ohne deren Beobachtung der ſittliche Zweck nicht erreicht werden kann, welcher der immanente Selbſtzweck der Perſon iſt, alſo daß ſie mit ſich ſelbſt in Widerſpruch kommt, wenn ſie ſich in Widerſpruch mit dem Geſetz ſetzt, und ſich mithin demſelben, als einer ſubjectiv-objectiven Macht verbunden, verpflichtet fühlt im Gewiſſen. Als dieſe Verbundenheit und Bezogenheit auf objectiv

sittliche Mächte tritt im Gefühl die Pflicht auf, zunächst mit Vorwalten der objectiven Seite als Unterworfensein unter die äußerliche Nothwendigkeit; aber im Fortschritt der Bildung wird mehr und mehr die subjective Seite, das Bewußtsein, daß es nur der eigne vernünftige Wille ist, der sich im Gesetz vollzieht, mächtig, und dieser fühlt sich befriedigt in der Würde und Ehre der Persönlichkeit, die er, recht handelnd, vor sich und vor den Menschen genießt.

Die Pflicht in ihrem Unterschiede vom einfachen Rechte und vom Erlaubten erscheint erst dann im vollen Lichte, wenn man sie auf diesen hier obwaltenden Selbstzweck der Persönlichkeit bezieht. So wenig das Subject sich ethisch von der Verwirklichung dieses Zweckes dispensiren kann, so wenig kann es sich derjenigen Handlungen überheben, welche nothwendige Bedingungen dieser Verwirklichung sind. Solche sind, wie gezeigt, nicht alle und jede Aeußerung ohne Unterschied; verpflichtet aber ist das Subject als Person zu allen denjenigen, ohne welche es selbst als persönliches Rechtsprincip seine Bestimmung nicht erreichen kann. Dahin gehört schon die Aeußerungsfreiheit überhaupt, die principiell nicht aufgehoben werden darf, wenn jede Beschränkung derselben als Selbstbeschränkung gelten soll, folglich als Vermögen oder nicht zu negirende subjective Möglichkeit, und zwar ebensowenig in Andern wie in mir selbst; denn nur wenn ich frei dieses Vermögen in Andern nicht negire, erkenne ich es an. Alle die auf das Princip sich beziehenden Rechte sind sogenannte unveräußerliche oder Urrechte, deren Behauptung und Bewährung in dem besteht, was zugleich persönliche Rechtspflicht ist, so daß Pflicht und Recht in dieser Bedeutung identisch sind, und von diesen, aber auch nur von diesen der Satz gilt, daß nicht nur jeder Pflicht ein Recht, sondern auch jedem (solchen) Recht eine Pflicht entspricht, während man auf die Befugnisse und Rechte im obigen Sinn (§. 74) diese conversio simplex nicht anwenden kann.

Der finale Zweck, deſſen Realiſirung der Zweck des ganzen Rechtsproceſſes iſt, liegt demnach in dem Princip der Perſönlichkeit; auf dieſes, nicht blos auf das Geſetz, welches ſelbſt ſchon zur Vermittelung gehört, muß man zurückgehen und es mit dem Proceß der Aeußerungen zuſammenfaſſen zum Zweckbegriff; denn das, was ſubjectiv im Princip verborgen liegt und nur ideell für das Selbſtbewußtſein da iſt, hat die Perſon als ihre eigne Beſtimmung vermöge des wirklichen Sichäußerns zur objectiven Wirklichkeit zu machen, und die Gewißheit dieſer Wirklichkeit als objective Wahrheit in ſich zurückzufaſſen. Demnach liegt der Zweck offenbar darin, daß das Subject ſich von andern Subjecten ebenſo als Ichſubject und freie Perſönlichkeit anerkannt wiſſen will, wie es ſich unmittelbar ſelbſt als Ichſubject weiß; dieſe ſubjective Gewißheit ſoll eine objective Wahrheit für das Subject werden. Weil aber dieſe objective Gewißheit ihm nur durch das Medium des Verkehrs zukommen kann, deshalb mußte es dieſen als nothwendiges Mittel und die völlige Freiheit ſein Inneres zu äußern für ſich fordern und bei Andern reſpectiren. Nur unter dieſer Bedingung kann das Subject aus der Art, wie ihm von Andern begegnet wird, ſchließen, ob ſie es als freie Perſönlichkeit anerkennen oder nicht, und nur auf dieſe Weiſe zu dem Zweck der objectiven Gewißheit ſeines Anerkanntſeins gelangen (§. 55). Die Anerkennung, die man bei Andern ſeines Gleichen als ein ihnen Gleicher findet, heißt die Ehre, und zwar die Ehre im principiellſten Sinne des Wortes [1]), als anerkannte allgemeine Menſchenwürde, abgeſehen von jeder beſondern Standesehre; denn das Anerkannte iſt hier weſentlich das in Allen gleiche principielle Ich. Nun liegt aber der Grund, wel-

1) Rothe Theol. Eth. I. S. 399 (§. 264). Die Carricatur dieſer wahren Ehre iſt „cette vertu de parade, qui n'est souvent que l'extérieur de la probité et l'élégance du vice.“ (La Martine).

cher ein Subject zu dieſer Ehre berechtigt, nicht blos darin, daß es facultativ Perſon iſt, ſondern in den Genuß dieſer Ehre kann es nur dadurch treten, daß es durch ſein eignes Betragen gegen Andere beweiſt, daß es auch zum Bewußtſein der Perſönlichkeit gelangt und ſein Wille von der Würde derſelben beſeelt ſei. Das einzige Mittel alſo, ſich als Perſon anerkannt zu ſehen und in den wirklichen Genuß der Ehre zu kommen, iſt, andere Perſonen auf gleiche Weiſe practiſch anzuerkennen, d. i. ihnen das Gleiche zu leiſten, was es von ihnen fordert. Dies kommt namentlich in dem höheren activen Staatsbürgerrecht zur Manifeſtation; auch dieſes beruht nicht blos auf der facultativen Perſönlichkeit, ſondern darauf, daß eine Perſon auch wirklich im Stande iſt, ſeine Staatsbürgerpflicht zu leiſten und nicht blos Rechte und Befugniſſe in Anſpruch nimmt.

Die Perſon alſo erkennt ſich ſelbſt an, erkennt andere Perſonen theoretiſch und practiſch an, und will ſich von andern anerkannt wiſſen. Es iſt hier ein doppelt reflectirtes Selbſtbewußtſein gefordert; nicht blos der Reflex als Subject-object im Selbſtbewußtſein der Perſon an und für ſich, ſondern auch der, daß ſie als ſolche anderen erſcheine und daß dieſes ihr Erſcheinen aus dem Bewußtſein, Wollen und Thun der andern ihr zurückſtrahle. Erſt in dieſer Wahrheit liegt die völlige Befriedigung des perſönlichen Rechtsgefühls. Da alſo der Rechtsbegriff in weiterer Bedeutung erſt in und mit dem Pflichtbegriff abſchließt, ſo fällt auch ſeine Definition als vollſtändiger Rechtsbegriff mit der des Pflichtbegriffs zuſammen, und zeigt ſich als derjenige ſittliche Proceß, in welchem das perſönliche Selbſtbewußtſein, d. i. das ſich ſelbſt ſubjectiv anerkennende Ich, vermöge der gegenſeitigen practiſchen Anerkennung Aller im Verkehr das Anerkanntwerden ſeiner ſelbſt zu einer objectiven Wahrheit und Gewißheit erhebt.

Das dritte Moment oder der eigentliche Zweck dieſes

Processes ist bisher zwar nicht ganz übersehen [1]), aber in den gewöhnlichen Definitionen und in seiner Folgewichtigkeit wenigstens nicht gebührend hervorgehoben worden, indem man das Wesen des Rechts zwar wohl in der Realisation der Persönlichkeit, diese Realisirung aber zumeist nur in äußerlichen Dingen und in der Bethätigung der äußerlichen Freiheit suchte, die doch besagter Maßen nicht Zweck, sondern nur Mittel ist. Die mittels dieser wirklichen Freiheit aus dem Willen und Bewußtsein aller Subjecte für alle resultirende Ueberzeugungsgewißheit des Anerkanntseins ist es, worauf das geläuterte Rechtsbewußtsein gerade den höchsten Werth legt, vor welchem die mittelbaren Werthe der „Sicherheit" und der „Wohlfahrt" als eudämonische untergeordnete Zwecke zurücktreten müssen.

§. 77.

Daß die Pflicht wesentlich der Rechtsphäre angehört und diese, nicht aber die Liebe, sich in dieser Form vollendet, daß darum beim pflichtmäßigen Wollen und Thun auch im Bewußtsein das Moment der Nothwendigkeit immer noch überwiegend hervortritt, liegt darin, daß der Zweck hier immer noch die eigne Persönlichkeit oder Egoität ist, welche sich nur um ihrer selbst willen der practischen Anerkennung Anderer unterzieht, welche Rücksicht auf Andere immer noch Mittel, als Mittel aber immer mit dem Charakter der Nothwendigkeit behaftet bleibt, da das Mittel nicht um sein selbst willen gewollt wird. Die durch Rechtlichkeit errungene Anerkennung der Persönlichkeit gehört zwar allerdings schon unter die Güter und zwar unter die werthvollsten des sittlichen Lebens, dennoch erscheinen sie im Totalzusammenhange des sittlichen Processes selbst

1) So z. B. v. Puchta (Curs. der Institut. S. 4), welcher als den Zweck des Rechts „die Anerkennung der Persönlichkeit und ihrer Willensfreiheit" setzt.

wieder nur als Bedingungen und Grundlagen der höheren sittlichen Befriedigung und Seligkeit.

Fassen wir schließlich zusammen, was im Inhalte des Pflichtbegriffs liegt, so ergab sich, daß die Momente des Erlaubten und des Rechts darin als Voraussetzungen enthalten sind, denn Alles, was Pflicht ist, muß auch erlaubt und recht sein; aber gleichwie nicht alles Erlaubte auch zu Recht beständig ist, so ist auch nicht alles Recht Pflicht. Das specifische Moment, welches zum Unterschiede vom Erlaubten und Rechten dem Pflichtbegriff zukommt, liegt in dem principiell Persönlichen, d. h. darin, daß es solche Willensthätigkeiten sind, ohne welche das Princip der Persönlichkeit selbst nicht bestehen und sich entwickelnd als Selbstzweck bethätigen könnte. Ebenso wird sich später in der religiösen Sittenlehre der Liebe zeigen, in wie fern da noch von Pflichten die Rede sein kann; daß sie aus dieser Sphäre nicht ausgeschlossen werden können, ergibt sich schon im Voraus aus der abschließend synthetischen Stellung dieser Lehre, die als concretere ihre Voraussetzungen in sich aufnehmen muß; näher liegt es darin, daß im wirklichen Sittenproceß die Normalisirung von abnormen Zuständen ausgeht, und dem sündhaften Menschen auch die höchste Freiheit der Liebe als ein Ideal entgegentritt, dem sich zu nähern er sich pflichtmäßig verbunden fühlt, obschon mit dem wirklichen Eintritt in diese Freiheit auch jene Form sich in die höhere des absolut freien Wollens der positiven Liebe aufhebt; denn diese selbst kann nicht mehr unter der Form der Pflicht, und ihr Inhalt nicht auf adäquate Weise als sogenannte „unvollkommene" oder „Liebespflichten" erschöpft werden. Pflicht kommt zwar von „Pflegen" her, aber zum freien Pflegen (aimer) wird die Pflicht nur unter der Potenz der Liebe; als Rechtspflicht ist sie in passiver Bedeutung, wie die eines „Pflichtigen" oder Hörigen, dem Gesetz Unterworfenen zu nehmen; anderseits kommt Pflegen in diesem Sinne wieder mit dem überein, was allgemein gethan zu werden pflegt, weil es herrschende Gewohnheit oder

Sitte, und die Sitte Vorſchrift für die Willkür des Einzelnen iſt.

Berückſichtigen wir endlich noch die hauptſächlichſten Definitionen des Pflichtbegriffs, ſo finden wir dieſe im Ganzen weit mehr entwickelt und treffender charakteriſirt, als die der Tugend und der ſittlichen Güte, und nur die Verwechſelung der Pflicht mit dieſen ihren Correlaten iſt zu rügen, wie z. Th. ſchon oben (§. 71) nachgewieſen worden iſt. Man hat die ganze Sittenlehre, die im Alterthum faſt nur als eine naturwüchſige Tugendlehre aufgefaßt wurde, in mittlerer und neuerer Zeit in die Form der Pflichten- und Geſetzlehre gebracht, und iſt endlich in neueſter Zeit nicht weit davon, dieſe wieder ungebührlich in Schatten zu ſtellen und in eine antinomiſtiſche Güter- und Liebeslehre zu gerathen. Abgeſehen von Kants und Fichtes Begriffsbeſtimmungen, die ſchon oben beim Tugendbegriff berührt wurden, iſt von beſonderem Werthe die Theorie Herbarts, welchem die Lehre von dem „willenloſen Urtheil" hier zumal vortrefflich zu Statten kommt, wo der Gegenſatz des Wollens und des denkenden Beurtheilens im Gewiſſen ſo entſchieden hervortritt; „denn das Bewußtſein der Pflicht ſetzt eine innere Spaltung voraus, in welcher die eine Perſönlichkeit des Wollenden als eine getheilte, mit ſich ſelbſt kämpfende erſcheint" [1]). Die logiſche Beurtheilung, obſchon Selbſtbeurtheilung deſſelbigen Subjects, nimmt dennoch gar keine willkürlichen Beſtimmungen der Perſon, als wollender, an; es iſt das ſelbſtredende Geſetz des Denkens (§. 9). Die Pflicht iſt „die Gebundenheit des Willens an das Muſterbild ſammt der daraus hervorgehenden Verbindlichkeit, ſich nach dem Muſterbild zu richten. Pflicht iſt nur ein anderer Ausdruck für das Sollen." Wider dieſe Definition würde nichts einzuwenden ſein, wenn ſtatt Muſterbild, Idee, Ideal minder allgemein aber beſtimmter: Geſetz, Sittengeſetz geſagt, und der Begriff der

1) Hartenſtein S. 336. 330.

Pflichten damit zugleich auf eine objectiv bestimmte Sphäre beschränkt worden wäre.

Schleiermacher faßt den Pflichtbegriff [1]) so: „Wenn im Tugendbegriff das Sittliche dargestellt wird als eine sich mannichfaltig verzweigende, dem Menschen als handelnden inwohnende Kraft, in dem Begriff des Gutes aber als dasjenige, was durch die gesammte Wirksamkeit jener Kraft wird und werden muß, so kann es in dem Pflichtbegriff nur dargestellt sein als das, was zwischen beiden liegt, d. h. als sittliche Handlung selbst. Die Entwickelung des Pflichtbegriffs muß also ein System von Handlungsweisen enthalten, welche nur aus der sittlichen Kraft und der Richtung auf die gesammte sittliche Aufgabe begriffen werden können." Man muß sich wundern, wie Schleiermacher bei der mittleren Stellung, die er hier dem Pflichtbegriff einräumt, ihm dennoch im System die dritte Stelle hat anweisen können; es erklärt sich aber aus der objectiven Bedeutung, die er demselben gibt, indem er die Pflichten mit den durch beide Extreme bestimmten Handlungen identificirt. Nach dem Obigen bedarf es kaum eines Beweises, daß damit die dem Pflichtbegriff gerade vorzugsweis eigenthümliche Subjectivität, vermöge welcher die Pflichten als solche oder die Verpflichtungen als besondere Bestimmungen des Gewissens erscheinen, ungebührlich zurückgestellt wird. „Pflicht, sagt er, ist die Handlung, welche, indem der Antrieb dazu von dem Interesse an einem bestimmten sittlichen Gebiet ausgeht, zugleich auch das Interesse an der Totalität der sittlichen Aufgaben befriedigt" [2]).

Ahrens [3]) leitet den Pflichtbegriff viel zu allgemein aus dem Zweckbegriff unmittelbar ab. „Der Zweck bildet das gemeinschaftliche Band, das wahre sociale Princip und Gesetz, dessen Erfüllung die Pflicht Aller ausmacht." Mit

1) Philos. Werke II. S. 380.

2) Ebend. S. 379 fg. 419.

3) Naturrecht; deutsche Bearb. S. 215.

ſolchen Allgemeinheiten, die ohne beſtimmte Angabe, worin der ſittliche Zweck, das Gute, eigentlich beſtehe, zu nichts oder zum Eudämonismus führen, begnügen ſich die meiſten der modernen, dem franzöſiſchen Socialismus nachgehenden Theoretiker[1]), während die älteren deutſchen aus Kants und Fichtes Schule die Formeln des Rechts und der Pflicht zwar ſtreng entwickeln, aber als allgemeine Formen auf allen Inhalt ohne Unterſchied anwenden und dadurch den Weg anbahnen, auf welchem Hegels Conſequenz zuletzt dahin kam, die ganze Ethik in der Rechtslehre aufgehen zu laſſen, wie oben (§. 72) nachgewieſen worden iſt.

Der Güterbegriff.

§. 78.

Der Begriff des ſittlich Guten muß ſich als das ſiegreiche Princip des Gewiſſens vermittelſt des Tugend- und Pflichtproceſſes ausweiſen, der ſein Inhalt bleibt, während die ſittliche Güte ſelbſt das zu activer Freiheit gekommene, gute Gewiſſen geworden iſt, alſo einen Zuſtand erreicht hat, der ſich ſubjectiv und objectiv als das realiſirte ſittliche Gut erweiſt. Objectiv wird er als ein Inbegriff von Gütern zu faſſen ſein, die hervorgebracht durch Tugend und Pflichtmäßigkeit, zu Beförderungsmitteln der Sittlichkeit dienen, ſubjectiv als die Sittlichkeit und Freiheit ſelbſt, ſofern dieſe nicht ſowohl durch das äußerliche Natur- und Sittengeſetz und deſſen Ahndungsproceß paſſiv beſtimmt und erzogen wird, als vielmehr zuletzt ſelbſt activ ſich jener Mittel bedient, um das wahre ſittliche Gut an Andern aus ſittlicher Liebe und Weisheit hervorzubringen und zu erhalten.

Daß der Begriff des ſittlichen Gutes zu unterſcheiden iſt von dem Begriff des höchſten Gutes, summum bonum, finis bonorum, wie er gewöhnlich, aber unbe-

1) Z. B. Julius Fröbel Syſt. der ſocialen Politik S. 79.

ſtimmt aufgefaßt wird, iſt ſchon oben bemerkt (§. 25 u. 68); dieſes iſt der Endzweck des menſchlichen Lebens und ſittlichen Bildungsproceſſes überhaupt und identiſch mit der Seligkeit des vollendeten, ewigen Lebens, liegt aber als ſolches über den eigentlichen Sittenproceß hinaus oder iſt das transcendentale Ziel deſſelben. Innerhalb dieſes Proceſſes ſelbſt iſt das Gute der zum ſich ſelbſt gleichbleibenden Proceß gewordene normale Progreß der ſittlichen Bildung oder Erziehung ſelbſt. Wie es innerhalb der immer nachwachſenden Menſchenfamilie immer erziehungsbedürftige Kinder, ſich gegenſeitig meiſternde Erwachſene und activ erziehende Weiſe gibt, ſo gab es auch culturgeſchichtlich einen Zuſtand der Menſchheit, und gibt es fortwährend eine beſtimmte Sphäre des Lebens für die Menſchen, worin ſie als Zöglinge der Naturgeſetze ſich paſſiv durch Erfahrung bilden laſſen müſſen und erſt anfangen vermittelſt des ſittlichen Gefühls oder der Tugend dieſen Proceß an ſich und für ſich ſelber zu fördern; es gab und gibt eine Zeit und eine beſtimmte Sphäre, wo die bürgerlich-politiſche Civiliſation Alles war und iſt, und es gibt endlich auch eine ſolche, wo die prometheiſche Weisheit vermöge ihrer Einſicht in den Totalzuſammenhang der ſittlichen Mittel und Zwecke nicht nur für die Perſon, welche ſie beſitzt, zu einer freien Selbſtleitung geworden iſt, ſondern auch activ und productiv das erkannte Gute allgemein für Andere aus reiner Güte und Liebe objectiv zu realiſiren beſtrebt iſt. Zum Begriff des ſittlichen Gutes gehört alſo nicht blos das objective Moment der Güter, die durch ſittliche Anſtrengung realiſirt, dem ſittlichen Subjecte Belohnungen und Genüſſe darbieten; es gehört auch das Moment der fortwährenden ſittlichen Thätigkeit der pädagogiſchen Menſchenliebe dazu, welche das Grundmoment oder ſubjective Princip des ſittlichen Gutes iſt, ſo daß dieſer ſich in normaler Aequabilität ſelbſt ſetzende und erhaltende Proceß eigentlich erſt der volle Begriff des ſittlich Guten oder die continuirlich ſich ſelbſt realiſirende Sittlichkeit iſt.

Das Wort „Gut" (wovon das Gute und die Güter) wird freilich meiſt in einer Unbeſtimmtheit gebraucht, die ganz formell im weiteſten Sinne mit dem Begriff des Zwecks überhaupt zuſammenfällt; geht man aber auf den Inhalt ein, ſo zeigt ſich, daß vorerſt das natürliche, ſittliche und das abſolute Gut, im ſittlich Guten dann wieder ſpeciell das Nützliche vom Rechten, das Rechte vom ſittlichen Gut in der oben angegebenen Bedeutung zu unterſcheiden iſt.

Was zuerſt das ſubjective Moment anlangt, ſo tritt hier an die Stelle der Egoität die poſitive Liebe; die aus jener hervorgegangene Rechtsorganiſation mit allen ihren zur Selbſtbehauptung der anerkannten Perſönlichkeit nothwendigen Strafmitteln hört auf Zweck zu ſein; die Anerkennung der Perſönlichkeit für ſich iſt realiſirt und in Sicherheit; ſie hört auf zu realiſirendes Ziel zu ſein und wird ſelbſt wieder Mittel für den höheren Zweck, folglich nicht negirt, ſondern ſie bleibt nothwendig. Wenn nun im Pflicht- und Rechtsgebiet das an ein objectiv allgemeines Geſetz gebundene Gewiſſen ſich als ſolches in continuirlicher Abwehr gegen jede Negation befand, ſo iſt es hier zwar nicht erloſchen, aber das Gewiſſen der Einzelperſon weiß ſich als ſichere zuſtändliche Gewiſſenhaftigkeit und bedarf der Strafmittel nicht mehr um ſeiner ſelbſt, ſondern bedient ſich derſelben um Anderer willen, und ſomit als Zuchtmittel, um Alle zu derſelben ſittlichen Selbſtändigkeit zu erheben; das liebevolle Wohlwollen des weiſen Erziehers ſähe gern ab von allen Zwangsmitteln, die an ſich immer Uebel, wenn auch zu einem guten Zwecke, bleiben, aber die Freiheit der zu Erziehenden, die ſich ſelbſt nothwendig mit erziehen lernen müſſen, legt ihm die Nothwendigkeit jener Vermittelungsweiſe auf, die, ſofern die Gerechtigkeit an und für ſich Strafausgleichung fordert, auch ſchon an und für ſich und abgeſehen von der Beſſerung, gerechtfertigt iſt (§. 65), nur mit dem Unterſchiede, daß, was dort directes Mittel zum Zweck der perſönlichen Selbſtbehauptung war,

hier zum negativen nicht zu entbehrenden Mittel herabgesetzt wird, welches im Fortschritt der Besserung immer mehr zurücktreten und verschwinden soll.

Das subjective Princip ist also hier das gute Gewissen, die sich selbst wissende Güte, aber nicht in der quietistischen Bedeutung, daß das Subject sich selbst rein von Untugend und Ungerechtigkeit weiß, sondern activ Tugend und Gerechtigkeit verbreiten oder zur allgemein sittlichen Zuständlichkeit machen und darin eben das realisiren will, was man die sittlichen Güter nennt. Ohne dieses zweite Moment der productiven Thätigkeit würde die Moralität eine faule, wenn nicht als Rechtswille im strengsten Sinne sich geradehin selbst widersprechende, doch als objectiv zwecksetzender Wahrheitswille und Liebe sich keineswegs genugthuende sein; und da die Güte subjectiv ein qualitativ anderes Princip ist, als der Rechtswille, so dringt sie auch objectiv auf mehr denn auf bloße Gerechtigkeit und Rechtsmoralität; sie will auch in Andern und allgemein dieselbe Liebe, Güte und Weisheit herrschen machen, die sie selbst ist. Das Schwierige dabei ist aber die Vermittelungsweise, bei welcher das Subject im Bewußtsein des guten Zwecks nur zu häufig das beabsichtigte Gute überstürzt, indem es den langen aber sichern und nothwendigen Weg durch das Recht nicht gehen, sondern mit Riesenschritten gleich zum Ziele überspringen, die zu erziehenden Andern unmittelbar zwingen möchte gut zu sein, dadurch aber das Moment der Egoität in ihnen, die Wurzel aller Freiheit, ertödtet, und vergißt, daß der Zweck in nichts anderem besteht, als eben in der sittlichen Selbstbestimmung, in der vollkommensten Freiheit selbst. Der dritte Theil des Systems, welcher die religiöse Sittlichkeit oder den Erziehungsproceß der Menschheit aus und zu positiver Liebe enthält, hat das Gewebe der Mittel und Zwecke dieser Erziehungsweisheit speciell zu entwickeln, sofern sie sich als allgemeines Institut der Menschheit oder als „ethischer Organismus" realisirt.

Der Begriff des ſittlichen Gutes ſchließt demnach die Tugendanlage der Einzelnen, ihre ſittliche Naturbeſtimmtheit als perſönliches Realmoment, wie es im Kampfe mit der Sinnlichkeit als Selbſterrungenſchaft hervorgetreten, ebenſo weſentlich ein, wie das pflichtmäßige Handeln und Behandeltwerden; er bedeutet alſo im negativen Gegenſatz zur ſündlichen Zuſtändlichkeit (§. 53) die ſittlich normale oder normaliſirte Zuſtändlichkeit des Verkehrs, welche durch ſelbſteigne Thätigkeit realiſirt worden iſt, und demzufolge muß das ſittlich Gute der Inbegriff aller der ſittlichen Errungenſchaften ſein, welche zuſammengenommen die realiſirte Form des ſittlichen Lebens oder den ſogenannten ſittlichen Organismus ausmachen, deſſen zu Beſtand gekommene Normen zugleich ſelbſt Producte der ſittlichen Freiheit ſind und zugleich wiederum ſittliche Freiheit produciren. Alle die Geſtaltungen, welche den Inhalt des ſittlichen Organismus ausmachen, die Geſetze, Inſtitute, Sitten u. ſ. w. ſind ſelbſt erſt geſchaffen von dem tugendhaften Streben, und ermöglichen, erleichtern, fördern und ſichern die in ihnen waltende pflichtmäßige Thätigkeit, gleichwie die erſtarkten körperlichen Organe die geſunden Lebensfunctionen bedingen, deren Producte und Producenten ſie wechſelwirkend ſelbſt ſind. Das Gut iſt alſo keineswegs ein bloßes Object des Beſitzes, ſondern, was in der Rechtſphäre beſonders hervortritt, vielmehr ein erworbenes Vermögen des Gebrauchs.

Aber bei weitem mehr als das oben beſprochene ſubjective und vermittelnde Moment iſt in der Güterlehre dieſes objective, ja dieſes meiſt allein hervorgehoben worden. Hier können wir uns näher an vorhandene Darſtellungen anſchließen, nur nicht an ſolche, welche den Güterbegriff allzuſehr von dem Grunde, aus dem er hervorgeht, und der beſondern Vermittelungsthätigkeit iſoliren, und die „Güter" nur von Seiten der Belohnung der Tugend auffaſſen; denn dann erſcheinen ſie entweder als völlig iſolirt

von Tugend und Pflicht und ihr Zusammentreffen mit diesen als zufällig; oder umgekehrt, als gar nichts Objectives, und die Tugend und Rechtschaffenheit soll ihre eigne Belohnung sein; dort ist sie gar nicht Selbstzweck, hier ist sie abstracter, subjectiv-idealistischer Selbstzweck. Beiderlei Ansichten haben bekanntlich von jeher im Streite gelegen, ohne sich verständigen zu können, was nur dadurch möglich ist, daß Tugend, Pflicht und Gutes an und für sich als ein ebenso Subjectives wie Objectives, sich unabtrennbar im realen Wechselwirken mit der Natur- und Menschenwelt Darstellendes begriffen werden.

§. 79.

Ohne dem Verdienste Schleiermachers zu nahe zu treten, welcher zuerst den Güterbegriff richtig festgestellt hat [1]), können wir es uns doch nicht versagen eine vorzüglich gelungene und im Wesentlichen auch mit jener übereinkommende Charakteristik dieses Begriffs aus Herbarts Schule nach der Darstellung Hartensteins [2]) zu der unsrigen zu machen: „Während namentlich der Pflichtbegriff das Sittliche als eine Aufgabe hinstellt, welcher noch nicht genügt ist, und den Kampf des Guten und Bösen einschließt, erweitert der Güterbegriff den Blick für die Auffassung alles dessen, was auf sittlichem Gebiet irgendwie erreicht ist, und schließt nicht nur die Freude am Gelingen des Guten, sondern auch dieses Gelingen selbst ein. Während der Tugend- und Pflichtbegriff ganz eigentlich die Beschaffenheit des Willens und das sittliche Streben bezeichnen, geht der Güterbegriff mit auf die Wirkung, welche der Anblick dieses Wollens und Strebens auf den Sittlichen macht; und in sofern gewinnt er seine volle Bedeutung erst dann, wenn man von den ursprünglichen Ideen fortschreitet zu den

1) Siehe beſ. d. 2. Abhandl. über den Begriff des höchſten Gutes. Philoſ. W. II. S. 471.

2) Grundbegr. d. eth. W. S. 351.

geſellſchaftlichen und eine größere Gemeinſchaft als das Gebiet denkt, in welchem das Sittliche zur Wirklichkeit gekommen ſei. In dieſem Sinne erſcheinen dann nicht nur die ſittliche Feſtigkeit, Reinheit und Güte des einzelnen Vernunftweſens, nicht nur die perſönlichen Beziehungen im geſelligen Verkehr, in der Freundſchaft, in der Familie, ſondern auch die größeren Formen der Gemeinſchaft, der Rechtszuſtand, die Sorge für das öffentliche Wohl und was ſonſt als Darſtellung der Ideen betrachtet werden kann, als ſittliche Güter, der Mangel und die Verderbniß dieſer Geſtaltungen des Lebens als Uebel. Faßt man endlich alle dieſe Richtungen der ſittlichen Thätigkeit nach ihrer gegenſeitigen Durchdringung in der beſeelten Geſellſchaft zuſammen mit dem fortſchreitenden Gelingen derſelben, d. h. denkt man ſich den Organismus der beſeelten Geſellſchaft als realiſirt, ſo erhält dadurch der Güterbegriff in ſeiner unmittelbaren Bedeutung die höchſte Steigerung, deren er fähig iſt; es entſpringt der Begriff des höchſten Gutes als des richtig geordneten Organismus aller möglichen Güter. Will man zu dieſem innern Reichthum noch die äußere Ausdehnung hinzufügen, ſo mag man ſich die beſeelte Geſellſchaft über das ganze menſchliche Geſchlecht erweitert denken; nur wird man dann nicht vergeſſen dürfen, daß die Aufgabe: die Geſammtwirkung aller ſittlichen Thätigkeiten auf das Ganze des menſchlichen Geſchlechts in dem Organismus des höchſten Gutes auseinanderzulegen, nur unter der Vorausſetzung einen Sinn haben würde, daß das ganze menſchliche Geſchlecht auch wirklich ſo durchaus gleichmäßig ſittlich gebildet ſei, daß es den Namen einer einzigen beſeelten Geſellſchaft in Wahrheit verdiente."

Was den Begriff des höchſten Gutes anlangt, wie er hier als identiſch mit dem „ſittlichen Organismus" aufgefaßt wird, ſo iſt ſchon oben bemerkt, daß derſelbe nicht verwechſelt werden darf mit einem idealen Zuſtand des ſeligen Gottesreiches, wie die chriſtliche Religion einen ſolchen jenſeit des Lebens in Ausſicht ſtellt; dieſe Verwech-

ſelung führt namentlich dann, wenn die Ethik zur Grundlage der ſpeculativen Theologie gemacht wird, zu einer zu engen Begrenzung des Gebiets der letztern und zuletzt auf den Standpunkt der „Moraltheologie" Kants zurück, von dem ſie urſprünglich herrührt. — Herbart ſelbſt beſtimmt übrigens den Begriff eines Gutes nur als „Gegenſtand der Begehrung" und meint deshalb, ſchon aus Kantiſchem Geſichtspunkte dürfe die Ethik keine Güterlehre ſein, weil ſie ſonſt dem Eudämonismus verfalle.

Ebendaſſelbe gilt auch von dem Begriff des höchſten Gutes bei Schleiermacher, mit welchem die Hartenſteiniſche Erörterung zuſammentrifft; beſonders wie erſterer den Inhalt dieſes Begriffs in der zweiten Abhandlung über das höchſte Gut [1]) und auch ſonſt, z. B. im Syſtem der Sittenlehre, beſtimmt. Alle wahre Güter ſollen „ſo aufgeſtellt werden, daß ihre weſentliche Zuſammengehörigkeit und die vollſtändige Löſung der ſittlichen Aufgabe durch ihr Miteinander- und Füreinanderſein, *eben weil ſich in ihnen alle ſittliche Thätigkeiten immer wiedererzeugen*, zum klaren Bewußtſein kommen. Wollten wir dieſes letztere bei Seite ſtellen, ſo würde auch der vollſtändigſte Inbegriff alles durch die Vernunft Bewirkten und Hervorgebrachten nur ein leeres Schattenbild ſein." Daß in die Darſtellung des ethiſchen Organismus „nichts aufgenommen wird, was nicht aus dem Leben der Vernunft im menſchlichen Geſchlecht entſprungen iſt, und daſſelbe auch fortpflanzt und erneut, das iſt es, was ich mir unter einer Darſtellung des höchſten Gutes denke." „Es iſt immer ein Mißverſtändniß geweſen, wenn man gefragt hat, was das höchſte Gut für den einzelnen Menſchen ſei. Vielmehr würde immer richtiger geſagt werden, der einzelne Menſch habe Theil an den verſchiedenen Theilen des höchſten Gutes, ohne daß irgend einer von dieſen mehr als der andere das höchſte Gut für ihn ſein könne, weder derſelbe Theil

1) Phil. Werke. II. S. 470—473. 458. 460. 471 coll. 482.

für Alle, noch für Einige dieſer, für Andere jener.“ „Der Ort aber, wo daſſelbe anzuſchauen iſt, iſt nicht eine ebenſo beſchränkte menſchliche Gemeinſchaft, wie der platoniſche Staat, ſondern vollſtändig geſchaut kann das höchſte Gut nur werden in der Geſammtheit des menſchlichen Geſchlechts, mithin iſt auch dieſes nur der wahre und eigentliche Ort deſſelben. Ja, ich möchte gleich hinzufügen, auch dieſes nicht etwa ſo, wie man ſichs denken könnte, getrennt oder trennbar von der Erde, ſondern in ſeiner Zuſammengehörigkeit mit dieſer.“ „Die Geſammtwirkung der Intelligenz auf dieſer Erde vermittelſt der menſchlichn Organiſation iſt es, was wir uns auseinander zu legen haben, als wäre ſie ſo vollendet, daß ſie ſich mit denſelben Zügen nur immer wieder zu erneuern brauchte. Dieſe iſt das höchſte Gut, ein vollkommen abgeſchloſſenes Ganze, wie unſer Körper ein im Raume abgeſchloſſenes iſt, ſo daß auch alle menſchliche Thätigkeit über den Umfang deſſelben hinaus nicht reichen kann; und ein vollkommen erfüllter Raum iſt es, daß ich mich ſo ausdrücke, ohne gleichſam leere Zwiſchenräume und ohne einander auf nichts bringende Gegenſätze, wenn alle Vernunftthätigkeit mit ihrer Wirkung gegeben iſt.“

§. 80.

Der eigentliche Urheber des Begriffs des „ſittlichen Organismus“ iſt J. G. Fichte, der ihn auf dem Grunde der Kantiſchen Moraltheologie aufführte. Dieſer Begriff iſt ein richtiger und füllt eine beſtimmte Stelle im Univerſalſyſtem nothwendig aus; aber dennoch iſt er in dieſer Faſſung nur ein formeller; es wird nicht beachtet, daß er aus einem qualitativ andern Princip, dem der poſitiven Liebe, hervorgeht und ſomit weſentlich ein Ausfluß des Princips der Religion, und zwar der chriſtlichen, iſt; es iſt das Chriſtenthum in ſeiner practiſchen Wirkſamkeit oder Einwirkung auf das Gebiet der Ethik, ſeine Organiſation die religiös-ſittliche Gemeinde und ſeine Entwickelung fällt der religiöſen Sittenlehre anheim. Wird dieſe Verſchiedenheit des Princips

und die daraus hervorgehende Verschiedenheit des Inhalts von den andern ethischen Gebieten nicht beachtet, so erzeugt sich jene schon oft gerügte Verwirrung des Rechtlichen und religiös Sittlichen, beide gehen als objective und subjective Seite in Eins zusammen, und dieses hybride Gewächs kann man dann entweder, wenn man es im theologisch-religiösen Lichte sieht, eine Theokratie, oder wenn man es von der rechtsgesetzlichen Seite betrachtet, als „absoluten Staat" hinstellen. Im Begriff des „ethischen Organismus" war dies noch nicht entschieden; Hegel deutete denselben in den absoluten Staat um, in welchem die Kirche nur die Function einer Lehrerin der Rechtsmoral bekommt. So wie aber diese schlechte Identification der Kirche und der Religion einerseits mit dem Staate und dem Recht geschieht, so greift auch anderseits eine gleich schlechte Vereinerleiung des ethischen und ästhetischen Gebietes Platz; ja, das ästhetische Princip der Schönheit wird nicht nur für das Kunstgebiet, sondern auch für den Staat und die Kirche principielle Quelle, und die ganze Ethik erscheint zuletzt nur als eine Entfaltung der Schönheitsidee, wie unverkennbar bei Schleiermacher der Fall ist[1]), oder sie erschöpft sich in dem „absoluten Staate" wie bei Hegel, gelangt aber nicht zu dem, was Fichte und Schleiermacher anstrebten, zu einem von beiden Gebieten qualitativ unterscheidbaren Dritten, dem ethischen Organismus in inhaltsvoller und bestimmter Bedeutung. Die blos quantitative Ausdehnung des Staatsbe-

1) Ebenso bei Krause und seinen Anhängern, welche, indem sie darauf hindeuten, daß der besser verstandene Geist der Religion sich aufs neue mit allen Elementen des individuellen und socialen Lebens vereinen und ihnen eine höhere Weihe geben müsse, doch den Geist des Christenthums verkennen, und anstatt dessen auf das Princip der „absoluten Harmonie" zurückkommen, die, wenn sie nicht als Harmonie der Gerechtigkeit und Liebe in der Heiligkeit gefaßt wird, bei einer äußerlichen ästhetischen der Lebensform stehen bleibt. Vergl. Ahrens a. a. O. S. 198 fgg. 314. 389 fgg. Röder S. 69 fg. 80. In ganz ähnlicher Weise räsoniren auch die zahlreichen modernen Socialisten.

griffs, oder unbeſtimmter gefaßt, der menſchlichen Geſellſchaftsform über die ganze Oberfläche der Erde iſt nichts Neues; ſchon die Stoiker kamen auf dieſes Abſtractum eines rein formellen Kosmopolitismus, das man nach oberflächlicher Anſicht mit der Grundidee des Chriſtenthums identificirt hat, ohne die gänzliche Leerheit dieſes Umfangs an allem echt chriſtlichen und religiöſen Gehalt überhaupt zu bemerken. Plutarch in der Schrift von Alexanders Glück und Tapferkeit ſagt: „Selbſt die ſehr bewunderte Staatsverfaſſung des Zeno (περὶ πολιτείας) läuft auf den einen Hauptpunkt hinaus, daß wir nicht mehr nach Städten und Gemeinden wohnen ſollen, jede durch eigene Gerechtſame getrennt, ſondern daß wir alle Menſchen für unſere Mitbürger und Landsleute halten ſollen, auf daß eine Lebensweiſe, eine Ordnung herrſche, wie bei einer Heerde, die gemeinſam nach einem Geſetz auf einer Trift weidet. Zeno ſcheint dies wie ein Traumbild geſehen zu haben, oder nur ein Bild von einer nach philoſophiſchen Ideen der Rechtsgleichheit gegründeten Staatsverfaſſung zu geben, Alexander aber hat die Sache in Ausführung gebracht.“ Uebrigens ſind nicht die Stoiker die erſten abſtracten Kosmopoliten, ſchon Democrit verfolgte dieſelbe leere Abſtraction eines von allen nationalen Elementen entkleideten Univerſalſtaates.

Fragt man, warum die Ethik auf ihrer dritten Stufe nothwendig zu einer religiöſen und zwar chriſtlichen werde, ſo liegt die Antwort in der Hinweiſung auf das Princip der Liebe, welche in ihrer Vollendung poſitive Freiheit und vollendete Perſönlichkeit iſt. Vollendet freie Perſönlichkeit kann aber dem Menſchen, wie früher dargethan (§. 47), nur dann zukommen, wenn das Abſolute eine vollkommen freie Perſönlichkeit und poſitive Liebe iſt; jenes ethiſche Princip im Menſchen ruht alſo auf der Vorausſetzung des theologiſch-religiöſen, oder es iſt das Principiat derſelben; und es ruht nicht nur auf dieſer Vorausſetzung, ſondern es lebt und webt darin, es iſt nicht nur eine theologiſche Gewiß-

heit, ſondern eine religiöſe Wirklichkeit, immanent nicht blos im Verſtande, ſondern im Gemüthe wirkſam. Das Gemüth, welches auf dem Standpunkte der Naturreligion ſich noch unbedingt abhängig vom Abſoluten fühlte und daher nach Selbſtändigkeit trachtete, die gleichwohl jener Abhängigkeit zu widerſprechen und daher frevelhaft ſchien, dann auf dem Rechtsſtandpunkte ſich als freie Perſönlichkeit, aber zugleich auch in der Gottesferne und gleichſam gott-los ergriff, — dieſes Gemüth nun ſtrebt auf dem Standpunkt der Liebe frei zurück in die Arme der Vaterliebe, denn es weiß ſich in ihr geborgen, als in einem perſönlichen Verhältniß, welches die Einigkeit nicht in eine phyſiſche Weſenseinheit auflöſt (§. 15).

Drittes Capitel.

Die ſittliche Weltanſicht.

---

1. Die Sittengeſchichte im Allgemeinen.

§. 81.

Dieſes Capitel hat die Syntheſis des erſten und zweiten zu vollziehen, d. h. die Idee der ſittlichen Freiheit, welche ein im Kampf mit dem Böſen ſiegreiches Princip ſein ſoll, mit der wirklichen Ueberwindung des Böſen durch objective Zuchtmittel in eine Theorie der Befreiung zuſammenzunehmen. Wenn im erſten Capitel die menſchliche Freiheit als Quell des Guten und Böſen erſchien, wenn ſodann im zweiten dieſes Princip mit dem Böſen behaftet zwar, aber zugleich im Widerſpruch und Kampf mit ihm, und dieſer Kampf nicht blos ein innerlicher, ſondern zugleich als ein äußerlicher mit den reagirenden Naturmächten, ſittlichen Inſtitutionen und ſchon ſittlich gebeſſerten, weiſeren Individuen der Menſchheit dargeſtellt wurde, ſo daß dieſe Mächte als Uebel, Strafen und Züchtigungen dem ringenden Gewiſſen des Subjects äußerlich zu Hülfe kommen, und den Kampf zum Sieg der Tugend, der Pflicht und des Guten entſcheiden — ſo muß eine Syntheſis der äußerlichen auf Sittlichkeit hinwirkenden Weltordnung mit dem individuel-

len menschlichen Freiheitsprincip im Welt-, Selbst- und Gottesbewußtsein vollzogen werden, welche an sich freilich eine subjective oder intellectuelle ist und sich in den Theorien ausspricht, die sich der Mensch auf den verschiedenen Stufen seiner Befreiung bildet, die aber doch zugleich aus dem Reflex des realen Zustandes hervorgehen und daher auch den Stempel der jedesmaligen sittlichen Zuständlichkeit tragen, von welcher sie abstrahirt werden, und insofern das Bewußtsein derselben oder das Zeugniß sind, welches das befangene Selbstbewußtsein von sich selbst gibt; vollkommen der objectiven Wahrheit entsprechen werden sie aber erst dann, wenn sich das Subject aus der Befangenheit völlig zur sittlichen Freiheit durchgearbeitet hat, dagegen um so mangelhafter sein, je mehr dasselbe noch in sittlicher Unfreiheit verstrickt liegt.

Insgemein werden diese verschiedenen Theorien als Theorien der menschlichen Freiheit aufgestellt, zwischen welchen man gleichsam zu wählen habe, namentlich als die Theorie des Indeterminismus und des Determinismus. Verhielte es sich in Wahrheit so, so würden sie in die Fundamentallehre von der Freiheit überhaupt gehören und ihre Stelle schon im principiellen Theile haben finden müssen. Dem ist aber nicht so. Jene Theorien entspringen vielmehr mit einer gewissen Nothwendigkeit aus den psychologischen Zuständen, in welchen sich Subjecte, Völker und sittliche Zeitalter der Menschheit befinden, und sind getreue Spiegelbilder derselben. Ferner sind sie nicht eigentlich blos Theorien der menschlichen Freiheit, sondern sie setzen sich sofort in Bezug auf die objective Welteinrichtung, das Weltgesetz, das Absolute, die Gottheit; sie umfassen beides, oder drücken eigentlich das Verhältniß und die Wechselbeziehung des subjectiv menschlichen, individuellen Freiheitsprincips und der allgemeinen objectiven Wirklichkeit aus; es gelingt ihnen anfangs nicht, den Widerspruch zu tilgen, der zwischen beiden Seiten waltet, aber die unmittelbare Selbstgewißheit der menschlichen Freiheit erweist sich hart-

näckig unaustilgbar selbst im entschiedensten Determinismus; der Widerspruch schärft sich nur, je mehr sich die Freiheit unterdrückt sieht; und umgekehrt kann der entschiedenste Indeterminist als Vertheidiger der individuellen Freiheit nicht über die objectiven Mächte hinauskommen, die sich jener unableugbar entgegenstellen. Endlich aber sind diese Theorien auch nicht so anzusehen, als enthielten sie bloße Traumbilder des in niederen sittlichen Zuständen befangenen Selbstbewußtseins, denen gar nichts Wahres zu Grunde läge; sondern sie sind allerdings die Begriffe von gewissen Seiten und zugleich Entwickelungsstufen der menschlichen Freiheit im Bezug auf die Natur, die Menschen selbst und die Gottheit, und das Falsche liegt nur darin, daß diese Momente, weil sie successiv im zeitlichen Bildungsprocesse für uns hervortreten und das wahre Verhältniß nur von einzelnen Seiten zeigen, sofort für das Ganze genommen werden. Sie geben also nicht etwa blos Zeugniß von der sittlichen Verdorbenheit des Individuums, das in solchen mangelhaften Theorien befangen ist, sondern nur Zeugniß von seiner noch nicht zur Vollendung gediehenen Ausbildung. Auf der ersten natürlichen Stufe des menschlichen Daseins, die darum, weil sie noch nicht die höchste ist, nicht abnorm oder verdorben heißen kann, würde, wenn sich das Selbstbewußtsein überhaupt bis zu wissenschaftlichen Theorien erheben könnte, auch der Determinismus die ganz naturgemäße und in gewissem Betracht richtige Ansicht sein; denn in der That ist ja der Mensch als Kind der Natur natürlich determinirt, aber darum nicht unfrei, und fühlt sich nicht unfrei, weil er selbst natürlich, d. i. in, mit und nach der Ordnung der Natur lebt und strebt, und die Natur ihm nicht widerstrebt. Dies ändert sich freilich mit dem ersten Mißbrauch der Freiheit, wodurch das sinnliche Uebel, aber als natürliches Correctiv, in die Wirklichkeit, in das Bewußtsein und in das Gewissen eingeführt wird. Demnach ist auch hier noch nichts der Wahrheit Widersprechendes, wenn der Mensch sich äußern Mäch-

ten unterworfen fühlt; und nichts hebt das Freiheitsprincip auf, welches eben dadurch, daß es gegen die Natur handeln kann und gehandelt hat, ſich im Gewiſſen ſelbſt unmittelbar Zeugniß von ſeinem Daſein gibt. Ein Determinismus von dieſer äußerlichen Art wäre aber auch nicht der eigentliche Determinismus, wie ihn die wiſſenſchaftliche Theorie aufſtellt; zu dieſem würde er erſt werden, wenn auch das innerliche Princip, die Subjectivität ſelbſt unfrei würde, und das Bewußtſein von dem Vorhandenſein eines Widerſpruchs ganz verſchwände. Dies aber iſt entweder eine contradictio in adjecto, oder es bedeutet einen phyſiſchen Zuſtand, der gar nicht in das Gebiet der Freiheit gehört, ſo daß hier auch vom Determinismus nicht die Rede ſein könnte, weil dieſer allemal wenigſtens einen Reſt der Freiheit in der Beſchränkung derſelben vorausſetzt, alſo eine conträre oder Realoppoſition, nicht eine abſolute Negation iſt.

Geht nun das Subject in Wahrheit auf ſeinem Bildungsgange von einem richtig verſtandenen Determinirtſein aus, und kommt es ebenſo naturgemäß und normal zu einem Standpunkt, wo es ſich individuell, ſubjectiv und formal frei weiß (was mit jenem nicht ſchlechthin unverträglich iſt), ſo wird es allerdings auch, bevor es ihm gelingt, beide Seiten in den wahren einen und ganzen Begriff der poſitiven Freiheit ohne Widerſpruch zuſammenzufaſſen, eine Zeitlang zwiſchen beiden, dem Determinismus und Indeterminismus, ſchwanken können, ſie werden ſich als excluſiv darſtellen und doch beide, aber nur abwechſelnd und in perennirendem Widerſpruch, als berechtigt zeigen. Dieſer Standpunkt der ſittlichen Weltanſicht muß als ein beſonderer bezeichnet und kann den beiden vorigen füglich unter dem Namen des Proceſſualismus angereiht werden.

Man ſieht ſchon hieraus, daß die gewöhnliche Darſtellungsweiſe, die insgemein den Indeterminismus (oder Indifferentismus, wie er auch wohl im weitern Wortſinn und mit Bezug auf ſeine practiſchen Folgen genannt worden iſt)

zuerst abhandelt, und diesem dann den Determinismus als negatives Gegentheil entgegensetzt, um bald aus psychologisch-empirischen Gründen, bald aus metaphysisch-moralischen die Richtigkeit der einen oder der andern Theorie abzuwägen, — ebenso verkehrt als unvollständig ist. Verkehrt ist sie, weil sie nicht der Natur des Sachinhalts gemäß vom Determinismus zum Indeterminismus fortgeht; und unvollständig, weil sie ein offenbar vorhandenes Drittes, den Processualismus, nicht hinzufügt; daß dieser aber vorhanden ist, davon könnte sich eben jenes Abwägen und das Streiten über die Richtigkeit dieser oder jener Theorie selbst Zeugniß geben, denn was ist dieses anders, als eben jenes negativ-dialectische Schwanken des Subjects, welches seinen Standpunkt zwischen beiden genommen hat? Wenn aber dies nur eine subjective, formale und darum negative (schlechte) Synthesis des perennirenden Widerspruchs ist und bleiben muß, so lange nicht auf die objectiven Seiten der Sache selbst eingegangen wird, so kann es auch nur auf einem höhern Standpunkt über beiden Gegentheilen gelingen, dieselben concret zur Versöhnung zu bringen, und dieser Standpunkt ist es, den wir mit dem Namen der positiven Freiheit, oder geschichtlich als die christliche Weltansicht mit Recht bezeichnen können.

§. 82.

Diese Begriffe des Determinismus, Indeterminismus, Processualismus machen gewissermaßen die Grundkategorien der Sittengeschichte der Menschheit aus. Bringt man die Resultate derselben auf gewisse phänomenologische Grundbegriffe zurück, und betrachtet diese als die subjectiven Principien, woraus der Progreß der Sittlichkeit in seinen mannichfachen geschichtlichen Schwankungen und Wirren, die innere Geschichte der Menschheit selbst, hervorgeht, so wird man auf obige Kategorien kommen. Die sogenannte Philosophie der Geschichte der Menschheit, die ihrem Inhalt nach nichts anders ist als die wissenschaftlich entwickelten

Resultate der Sittengeschichte, wie sie C. F. von Gagern genannt hat, zu verfolgen oder auch nur in übersichtlichen Umrissen darzustellen, liegt außer unserer Aufgabe; sie liegt aber in jenen Kategorien concentrirt, und es mag nicht überflüssig sein, über den Begriff der „Philosophie der Geschichte" hier eine kurze Erklärung einzuschalten.

Die Philosophie der Geschichte der Menschheit galt und gilt noch insgemein für die Krone der Wissenschaft, in welcher sich das Doppelgewächs der philosophischen und empirischen Wissenschaften vereinigen und concret durchdringen soll. Diese Ansicht beruht jedoch auf einem Dualismus der Principien, von welchen die Philosophie das formale, die Empirie das materiale sei, als welche erst in ihrer Vereinigung die ganze und wahre concrete Wissenschaft bilden sollen. Dagegen ist aus der allgemeinen Wissenschaftslehre nachgewiesen worden, daß zwar im zeitlichen Bildungsgange der Menschen die Philosophie diejenige Wissenschaft ist, in welche die empirischen Kenntnisse und Wissenschaften ihre Resultate absetzen, und die als reine Philosophie am letzten zu Stande kommt; dann aber, wenn die wahre Philosophie in Existenz getreten, wird das Verhältniß ein anderes; denn jetzt fängt nicht mehr die Empirie an und setzt ihre Resultate zur Wissenschaft ab, sondern die Idee, in ihrer inhaltsvollen Wahrheit erfaßt, d. h. die reine Philosophie, ist das anfangende intellectuelle Princip im freien Menschengeist, welcher nun prometheisch von sich aus die Wirklichkeit bestimmt, so wie diese früher ihn bestimmt hat; jetzt erst macht er eigentlich die Geschichte, wie die Geschichte ihn früher gebildet hat. So lange also die Philosophie selbst noch im Werden ist, d. h. so lange sie sich als Resultat aus der Wechselwirkung des formalen Denkens mit der Empirie und Praxis in uns absetzt, verhält es sich allerdings so, wie jene Ansicht meint; formale Begriffe und Kategorien, wie sie von der formalen Logik als Wissenschaft der abstracten Denkgesetze aufgezeigt werden, vertreten in uns den aprioriſchen Factor der Philosophie; die Empirie,

welche als der andere Factor von äußeren Erscheinungen bestimmt wird, liefert den Inhalt; diese Philosophie und Empirie stehen also noch dualistisch in Wechselwirkung und es wird eine Synthesis derselben angestrebt, welche eben die inhaltsvollen oder Realwissenschaften, und deren Gipfel die Philosophie der Geschichte genannt wird. In dieser Synthesis scheint die Wissenschaft vollendet zu sein; der ganze Proceß hat also ein gnostisches Ziel, und die Mittel dazu sind jene dualistischen Factoren. Anders aber gestaltet sich die Sache nach der Vollendung der reinen Philosophie oder doch nach der Auffindung des wahren Princips derselben. Auch dieser steht noch eine Synthesis bevor, nämlich die Anwendung auf das empirisch Gegebene; die reine Philosophie muß sich mit der Wirklichkeit wieder vereinigen, und diese Wiedervereinigung in der Praxis ist von vorn herein durch ihren Zweckbegriff (Weisheit) als Ziel gesetzt. Aber diese Synthesis ist eine ganz andere als die obige; sie vollzieht sich so, daß die Idealität der reinen Philosophie selbst zum Bestimmungsgrund des Realen und Practischen wird, um objective Wahrheit aus der Idee hervorzubringen oder die Wirklichkeit nach der Idee zu idealisiren, während früher aus der experimentirenden Praxis und den geschichtlichen Erfolgen die Idee für uns hervorgehen sollte, und somit die Gnosis der Geschichte als Endresultat erschien. Ist das System der reinen Philosophie principiell gefunden, so wirkt nunmehr die Anwendung desselben auf die gegebene Welt nach den Ideen des Schönen, Guten und Wahren zur Vervollkommnung der Welt, und dies ist das objectiv practische Ziel, während vorher aus dem Wechselwirken beider auf einander nur ein theoretisch-subjectives Resultat, und zwar ein kritisch approximatives Erkennen und Wissen der Wirklichkeit hervorging. Dieses perfectible, progressive Erkennen ist aber in Wahrheit nicht der Endzweck, sondern nur ein im psychologischen Bildungsprocesse nothwendiges Mittelglied; ins Gesammtsystem der Philosophie sind daher die Gesetze dieses

Bildungsproceſſes allerdings aufzunehmen, aber als phänomenologiſche Kategorien der Erkenntnißtheorie, die ſammt ihrem ausgebreiteten Inhalt, — der Philoſophie der Geſchichte — nun nicht mehr als ſynthetiſches Zweckreſultat oder Gipfel, ſondern nur als ein Vermittelungstheil daſteht.

§. 83.

Aus obigen Gründen können auch in einem Syſtem der Ethik dieſe Kategorien nur eine Stelle in dem zweiten oder phänomenologiſchen Theile einnehmen, und richtig aufgefaßt erſcheinen ſie als Reflexe des Bewußtſeins von dem ſittlichen Zuſtand oder der menſchlichen Freiheit im Verhältniß zum Abſoluten, eines Bewußtſeins, zu welchem die Subjecte nach und nach im Progreß der Verſittlichung gelangen. Der Zeit nach kommen dieſe Momente der Freiheit eines nach dem andern zum Bewußtſein und durchs Bewußtſein zum wiſſenſchaftlichen Ausdruck, aber erſt zuſammengenommen machen ſie den vollen Begriff der Freiheit aus und ſind nicht ſowohl verſchiedene Theorien als vielmehr weſentliche Theile und nothwendige Stufen derſelben, und zwar in Bezug auf die objectiven Bedingungen der menſchlichen Exiſtenz, die in der Natur, in der Mitwelt der Menſchen und im Abſoluten liegen, an und durch welche ſich das menſchliche Freiheitsprincip entwickelt; ſo daß die Lehre von der menſchlichen Freiheit abgetrennt von der Theologie gar nicht erſchöpft werden kann. Nur auf einem gewiſſen mittlern Standpunkte, dem rationaliſtiſch indeterminiſtiſchen, ſcheint es ſo; aber dieſer ſelbſt iſt nur Durchgangſtadium, verſteht ſich ſelbſt nicht völlig, und kommt mit der Wirklichkeit in Widerſtreit, ſo lange er währet. Es iſt ſchon im erſten Buch gezeigt worden, daß das gewöhnliche Räſonement über die Freiheit ganz und gar verkehrt iſt, welches ſo lautet: wenn der Menſch ganz frei iſt, ſo beſchränkt er dadurch die göttliche Freiheit; wenn dagegen Gott abſolut frei iſt, ſo kann der Menſch nicht frei ſein,

denn die Freiheit Gottes schließt die jedes andern Wesens aus. Gegen dieses Räsonement wurde gerade umgekehrt gezeigt (§. 20): nur wenn Gott vollkommen frei ist, kann es auch der Mensch sein, und wenn der Mensch frei ist, ist die Gewißheit für ihn vorhanden, daß auch Gott vollkommen freie Persönlichkeit ist, denn sonst könnte der Mensch sich nicht als frei ergreifen. Diese letztere Gewißheit tritt aber für uns erst mit der Vollendung unserer Freiheit ein, und unsere Freiheit ist eine perfectible; folglich ist auch unser Gottesbewußtsein nicht gleich anfangs vollendet. Im ersten natürlichen Stadium waltet deshalb allerdings mit dem ethischen Selbstbewußtsein des Determinirtseins zugleich ein solches Gottesbewußtsein, welches Gott als determinirend und zwar determinirend aus reiner Machtvollkommenheit vorstellt. Vom deterministischen Standpunkt ist es demnach klar, daß keine Ethik ohne Theologie möglich ist, ja die Ethik ist, wie die menschliche Freiheit selbst, noch ganz und gar der Theologie und dem religiösen Gefühl verhaftet. Dies gibt dem Determinismus ein frömmeres Ansehen als dem auf ihn folgenden Indeterminismus, der die Machtwillkür als absolute Selbstbestimmung in die individuellen Menschensubjecte hereinnimmt, und sie entweder dualistisch dem Gottessubject entgegensetzt, oder — weil dies die Gottheit selbst verendlicht, sie überflüßig macht und zu Widersprüchen führt — unser Gottesbewußtsein durch den Ausspruch, Gott und sein Verhältniß zur Welt sei für uns ein unauflösliches Räthsel und werde es für den schwachen Menschenverstand immerdar bleiben, die theologische Seite in ein unzugängliches Dunkel, damit aber in ein indifferentes so gut wie nicht für uns Sein zurückschiebt. Consequenter ist es dann in Wahrheit, Gottes geistige Persönlichkeit ganz zu leugnen, und das Absolute zur passiven Substanz, zum bloßen Stoff für unsere Freiheitsbethätigung, d. i. zur Natur, herabzusetzen. In jedem Fall also verliert der Indeterminismus das theologische Moment aus dem Auge, indem er die menschliche Freiheitstheorie

rein vom menſchlichen Standpunkt aus begründen will. Aber weil das menſchliche Bewußtſein in Wahrheit ein empiriſches, nur auf der Grundlage und mit Hülfe der Erfahrung zuſtande kommendes iſt, ſo verwickelt ſich dieſer Apriorismus unvermeidlich in eine empiriſche Beweisführung, die ſeiner behaupteten abſoluten, ſich rein aus ſich ſelbſt beſtimmenden menſchlichen Freiheit ipso facto widerſpricht. Wenn alſo auf dieſem Standpunkte indeterminiſtiſche Freiheitstheorien entſtehen, die von der Theologie nichts wiſſen wollen, ſo iſt dieſe Erſcheinung keine Inſtanz gegen unſern obigen Satz, daß die wahre Freiheitstheorie nur aus der Zuſammenfaſſung beider Seiten hervorgehen könne; denn ſie liefert eben durch ihr Verunglücken den negativ apodictiſchen Beweis für ihr Gegentheil. So bleibt denn nur die concrete Syntheſis übrig, die zwar gleich anfangs im Determinismus vorhanden war, aber nicht entwickelt werden konnte, weil dieſer die menſchliche Freiheit aufhob und allein die göttliche, dieſe aber nur als willkürliche Machtvollkommenheit beſtehen ließ; wogegen ſich hier der oben behauptete Satz bewährt, daß eine vollkommene menſchliche Freiheit ſich nur unter Vorausſetzung einer vollkommenen göttlichen denken und als wirklich vorhanden ergreifen läßt.

Auf dieſe Weiſe zeigt es ſich klar, daß es unmöglich iſt, die Theorie der menſchlichen Freiheit ganz unabhängig von theologiſchen Rückſichten zu entwerfen und dieſe, die auch immer damit verbunden worden ſind, vorerſt ganz auszuſcheiden [1]); man würde ſich durch dieſen Verſuch unwillkürlich ſchon auf den indeterminiſtiſchen Standpunkt ſtellen, anſtatt erſt zu unterſuchen, ob er der richtige ſei. Vielmehr ſind jene Theorien oder phänomenologiſchen Kategorien der Ethik, wie wir ſie genannt haben, zugleich Syntheſen des objectiven und ſubjectiven Factors, oder —

1) Dies fordert Zeller in den Tübinger theologiſchen Jahrbüchern. 5. Bd. S. 391 fgg.

weil die menschliche Freiheit kein sich rein a priori lediglich aus sich selbst entwickelndes Princip ist — genauer: Syntheseen des subjectiven Princips und der objectiven Bedingungen, und weil diese ursprünglich im Absoluten liegen: der Ethik und der Theologie. Die größte Schwierigkeit, von der das Dasein des Bösen in der Welt gedrückt wird, besteht in seinem Verhältniß zu Gott, und ebenso verwandelt sich die ethische Frage nach dem Verdienst und Recht des Guten immer in eine theologische; es ist der Ort der Theodiceen.

Der Determinist muß, wie sich zeigen wird, immer schon ein indeterministisches Machtprincip, eine an sich bestimmungslose Substanz voraussetzen; er setzt sie objectiv als Gotteswille oder vielmehr Willkür, und theilt die Rolle des Bestimmtwerdens dem Menschen zu. Der Indeterminist nimmt diesen an sich bestimmungslosen, sich und alles Andere aus nichts bestimmenden Ungrund in das menschliche Ich herein und verlangt, daß die gesammte objective Weltwirklichkeit sich von der Willkür des subjectiven Ich bestimmen lassen soll. Er reißt die Theorie der menschlichen Freiheit in der That von der Theologie los; aber dies führt eben nur zu einer logischen Theorie a priori, die sich in der Wirklichkeit nicht bestätigt findet; sie ist nicht durchführbar, weil die unmittelbare innere und äußere Erfahrung widersteht; und so erwächst der deterministische Factor auf objectiver Seite von neuem; der Indeterminist sieht sich zurückgedrängt auf den deterministischen Standpunkt, und weil dieser sich schon früher als ungnügend erwiesen, abwechselnd wieder zum indeterministischen gezwungen; es zeigt sich, daß beide Ansichten eigentlich von demselben Grundbegriff der Freiheit, nämlich der formalen oder der Willkür, beherrscht werden, und diese Freiheit entweder dem Menschen absprechen müssen, weil sie der Gottheit verliehen wird, oder dem Absoluten absprechen, weil der Mensch sie im Besitz habe; da es aber im Grunde doch immer dieselbe bestimmungslose Willkür oder innere Zufälligkeit (§. 37)

iſt, ſo iſt ſie auch auf beiden Seiten ſelbſt wieder zufällig oder durch Anderes (äußerlich) beſtimmt, und da nirgends ein abſolut gnügender immanenter Beſtimmungsgrund vorhanden iſt, ſo herrſcht über beide der allwaltende Zufall, der entweder als reiner Fatalismus, oder als abſolut unperſönliches Geſetz der Nothwendigkeit, die ſich aus dem perennirenden Conflict beider ergibt, zuletzt alſo als Proceſſualismus aufgefaßt werden muß, worin dieſes Bewußtſein ſeinen vollendetſten Ausdruck und die wiſſenſchaftlichſte Schärfe gewinnt, die hier möglich iſt. Weil beide im Grunde auf gleicher Linie ſtehen, in derſelben Kategorie ſich bewegen, und eigentlich nur den abſtracten Freiheitsbegriff als Princip vorausſetzen, aus welchem ſie argumentiren, begegnet es ihnen beiden, daß 1) in der Idee an ſich, d. h. in Gott, immer die abſtracte Freiheit oder Willkür geſetzt wird, wenn ſie auch dem Menſchen abgeſprochen wird; 2) daß in dem Streite um die menſchliche Freiheit empiriſch-pſychologiſch zu Werke gegangen, die Entſcheidung aus dem actuellen Zuſtande der bekannten Menſchheit, nicht aus der wahren Idee der Freiheit ſelbſt genommen, dieſe vielmehr nach jenem empiriſchen Begriff beſtimmt wird. 3) Endlich aber, da ſich beide gelten machen und auch zugleich empiriſch-geſchichtlich nachweisbar zu ſein ſcheinen, findet ſich als Reſultat dieſer Dialectik, daß der Determinismus in Indeterminismus, dieſer in jenen umſchlägt, und zuletzt dieſes Umſchlagen ſelbſt als das Ganze, als der perennirende Proceß der Nothwendigkeit, Nothwendigkeit und Freiheit für ſchlechthin identiſch an ſich erkannt werden — eine beſondere Geſtalt, die, wie geſagt, erſt neuerlich ſeit Hegel als Proceſſualismus ins Licht getreten, aber jetzt einem weiter vorgeſchrittenen kritiſchen Denken zu unterwerfen iſt.

2. Die sittengeschichtlichen Kategorien insbesondere.

a. Der Determinismus.

§. 84.

Der Determinismus hat zwar ebenso wie die andern Freiheitstheorien im Verlauf der philosophischen Theologie und Ethik geschichtlich sehr verschiedene Gestalten angenommen, die auf den ersten Anblick einander kaum ähnlich sehen, dennoch läßt sich das Wesen desselben auf bestimmte Grundzüge zurückführen, und auf diese müssen wir uns hier beschränken [1]). Die theologische Gestalt, in welcher der Determinismus zuerst seit Augustin, dem Indeterminismus des Pelagius gegenüber, im Mittelalter herrschte, ging in dem Streite des Realismus und Nominalismus auf dem Gebiet der Philosophie mehr und mehr in einen allgemein metaphysischen und einen besondern psychologischen Determinismus über, der nach Maßgabe der herrschenden Metaphysik entweder mehr dynamisch oder mehr mechanisch Alles, was in der Welt geschieht, mithin auch die Willensbestimmungen und Handlungen der Menschen einer innern oder äußern Nothwendigkeit unterwirft, welche keinem endlichen Wesen einen innern Trieb oder eine Causalität übrig läßt, die nicht Wirkung einer andern Ursache wäre. Der Determinismus ist demnach das System der durchgängigen Bedingtheit aller Erscheinungen, angewendet auf die menschlichen Willensbestimmungen und Handlungen; er beruht wesentlich auf der Kategorie der Causalität und ist mithin eine von der Sphäre der Physik auf das Gebiet des Geistes und auf die Wechselwirkung des Denkens und Wirkens übertragene Weltansicht. Schon dieses unmittelbare Uebertragen einer metaphysischen Form

1) Eine Kritik der vorzüglichsten ältern und neuern deterministischen Systeme, besonders des Leibnitzischen, gibt u. A. J. Müller v. d. Sünde. I. S. 315—349.

auf einen ihr unangemeſſenen, ja ihr widerſprechenden Inhalt könnte mit ſeinem Urſprunge zugleich ſeine Unſtatthaftigkeit darthun. Wie indeß der Geiſt eine materielle Seite, und das menſchliche Leben eine Periode hat, in welcher der Geiſt noch als organiſirende und empfindende Seele unmittelbar mit der materiellen Welt wechſelwirkt, ſo hat auch die Determination ihre relative Wahrheit, die erſt zur Unwahrheit wird, wenn ſie als Determinismus ſich über das Ganze ausdehnt. Faßt man das Innere des Menſchen als bildende und empfindende Seele, ſo iſt dieſe das Weſen der leiblichen Gliederung und Veränderungen; beide Seiten machen untrennbar das eine lebendige Individuum aus; wird nun aber in dieſer concreten Einheit eine logiſche Unterſcheidung der Seele vom Körper, des Weſens von ſeiner Erſcheinung, verſucht, und dann noch nach dem beſondern Inhalt der Seele gefragt, ſo findet ſich kein ſolcher, er fällt lediglich der ſomatiſchen Erſcheinungsſeite anheim und wird mittelſt dieſer von der umgebenden Welt nach phyſiſchen Geſetzen beſtimmt.

In der Ethik aber kommt es vorzüglich auf die Einſicht an, daß erſt wenn die Seele ſich in ſich ſelbſt mit immanenten Selbſtbeſtimmungen erfüllt, d. i. zum denkenden Subject gemacht hat, damit erſt die innere Möglichkeit (§. 37), das Vermögen oder die ſubjective Thätigkeit gewonnen iſt, die als Denken noch nicht unmittelbar an ſich ſelbſt Wirken oder Handeln iſt, wie es vorher, als die Seele noch unmittelbar Lebensprincip war, der Fall ſein mußte. Anderſeits iſt aber auch bei dieſer jetzt erſt möglichen Unabhängigkeit der Subjectivität und Objectivität von einander zu bedenken, daß die denkend gewordene Seele, während ſie denkt, dennoch Seele bleibt, alſo auch äußerlich ſomatiſch zu wirken fortfährt, wie vorher, nur mit dem Unterſchiede, daß ſie dieſe äußerlichen Wirkungen nunmehr zum großen Theil, ſofern ſie nämlich nicht unmittelbare, der Willkür und dem Bewußtſein entzogene organiſche Functionen bleiben, in ihre Gewalt gebracht, vom Denken, d. i. ihrem

innersten Selbst, abhängig gemacht und so das Wirken zum Handeln potenzirt hat, was eben vermittelst des Willens und der Freiheit geschieht. Damit ist aber auch eine bestimmte Grenze der natürlichen Bestimmtheit für die Determination gezogen, nämlich eben die der Besonderheit und Eigenthümlichkeit der somatischen Basis, worauf der Charakter des Geschlechts, der Race, des Temperamentes, der Nationalität u. s. w. beruht, ohne daß doch damit zugleich das allgemeine sittliche Princip gesetzt oder aufgehoben wird [1]).

Gesetzt nun der Geist sei als Gedankensystem oder subjectiver Mikrokosmus da, so wird er auch aus sich selbst anfangendes Princip, oder, wie man sich auch (wiewohl ungenau) ausdrückt, Causalität, reine Spontaneität der Willens- und Wirkensbestimmungen sein; denkt man sich aber den Geist selbst erst noch als werdenden oder zu bildenden, und zwar ganz im Anfange, so wird die Außenwelt das Princip für ihn sein, aus welchem die Bestimmungen hervorgehen und auf empirisch sinnlichem Wege ihn bestimmend bilden. Diese Phase ist die erste im psychologischen Proceß, jene die letzte; aber zwischen beiden liegt eine mittlere, wo zwar ein denkender Geist vorhanden, und die äußerlichen Einwirkungen nicht mehr schlechthin bestimmend sind, aber auch jener nicht ohne diese und diese nicht ohne jenen; es ist die Periode und das Gebiet des practischen Verstandes, von welchem sich einerseits das der ursprünglich herrschenden Sinnlichkeit, anderseits das der zur Herrschaft gekommenen Vernunft unterscheiden lassen.

Jenes erste Gebiet ist zwar nicht das des Naturlebens selbst, aber das Gebiet des in dieser Kategorie denkenden Geistes, der sich zwar weiß, aber nur erst als Seele der Natur, d. i. als bestimmendes und bestimmtes Princip des unmittelbaren Wirkens weiß. Seine Selbstanschauung ist die antike: der Geist (νοῦς) ist die Formthätigkeit, das

1) Jul. Müller a. a. O. II. S. 61 fgg.

Weſen der Erſcheinungen, und er bethätigt und erkennt in ihnen unmittelbar ſich ſelbſt; er iſt die Potenz der Wirklichkeit oder die Wirklichkeit κατὰ δύναμιν. Er bewegt ſich in ſinnlichen Vorſtellungen, und ſeine Freiheit iſt die der objectiven Wahl. So iſt er nicht bewußtloſes Leben zwar, aber ſein Bewußtſein iſt das ganz noch der Objectivität hingegebene, nicht an ſich denkende Natur- oder Weltbewußtſein der erſten Perſönlichkeit (§. 43). Dies die pſychologiſche Grundlage des Determinismus ſeiten des Subjects.

§. 85.

Determinirt durch und in der Natur iſt alſo der Menſch unmittelbar im Lebensbeginn; er lebt und webt in der Harmonie der Weltordnung, ſo lange die Natur, in der er unmittelbar lebt, ſelbſt noch nicht durch menſchliche Willkür alterirt iſt. Dies iſt jedoch ein Zuſtand der reinen Natürlichkeit, der dem Bewußtſein und der Freiheit vorausgeſetzt werden muß. Hier kann die Natur dem Subject noch nicht als Schranke und leidiger Widerſtand erſcheinen; dies kann ſie erſt, wenn jenes ſich als indeterminiſtiſches Princip ihr entgegenſetzt und ſomit ſich ſelbſt von ihr unterſcheidet. Es iſt aber nicht nothwendig, daß dieſe Unterſcheidung durch eine ſittliche Abnormität des Subjects zum Bewußtſein komme; der mit der Natur in Einklang ſtehende Wille kann wohl zum Unterſchied dieſer ſeiner Einheit kommen, ohne ſich in einem feindſeligen Widerſtreit mit der Natur zu fühlen; denn die angenehmen Empfindungen ſind ebenſo natürliche, wie die unangenehmen, und er entſchlägt ſich der Natur nicht, indem er, durch Erfahrung gewarnt, den geſunden angenehmen folgt. In einem negativen Gegenſatz findet ſich das Freiheitsprincip zur Natur erſt dann, wenn es, auf ſich beharrend, ſeinen Zuſammenhang mit der Natur aufheben will, weil ſein Egoismus darin eine Heteronomie erblickt; erſt dann erſcheint ihm dies natürliche Determinirtſein als ein Abbruch der Freiheit und als ein Uebel, wenn das Subject alſo ſelbſt

schon abnorm geworden ist. Das wahre Determinirtsein aber ist kein Uebel, weil es nur das unmittelbare gesunde Leben und Weben, die Freiheit in ihrer Unmittelbarkeit innerhalb der Lebenssphäre ist, eine Gesundheit, die später, wenn die Abnormität dazwischen eingetreten, als Genesung von neuem herzustellen ist. Dieses ursprünglichen Zustandes, der an sich selbst betrachtet nur ein der Freiheit und dem Bewußtsein zu Grunde liegender Naturzustand ist, kann sich das Subject bewußt werden, einen empirischen Verstandesbegriff davon bilden, wie von allen wirklichen Dingen, in welchen sich noch nichts von einem Ideal des Besserseinsollens und noch nichts von einem kritischen Gewissen einmischt; es ist das reine Gefühl und Wissen des Soseins, der Wirklichkeit, wie sie ist, ohne Mangel, eine an sich richtige und wahre, wie sie sein soll, ohne daß das Sollen zum Bewußtsein des Subjects kommt. So wird jedes sensitiv-lebendige Wesen in seiner Art ein ungestörtes Lebensgefühl haben können, welches genau nur der Reflex seines wirklichen Zustandes in der Seele ist, und der Mensch ein solches Bewußtsein, so lange er in seiner ungestörten Natürlichkeit lebt. Der Unterschied unter diesem Bewußtsein und dieser Zuständlichkeit wird nur der formale des Wissens und Seins sein bei gänzlicher Identität des Inhalts. Da nun die wirkliche Zuständlichkeit eine natürliche und an sich dem Nothwendigkeitsgesetz der Natur unterworfene ist, so kann man auch von dieser Verfassung sagen, was Hegel von der letzten und höchsten Stufe der vernünftigen Freiheit sagt, sie sei die innerlich gewordene Nothwendigkeit; nur daß dieser Ausspruch auf die Sphäre der Eudämonie zu beschränken ist, und zu diesem unmittelbaren Bewußtsein nicht nothwendig der Durchgang durchs Abnorme gehört, wie Hegel will, der es nur durch eine Negation des Natürlichen eintreten läßt. Es gibt also eine Freiheit und ein Freiheitsgefühl, das man mit Recht die Freiheit und Seligkeit der Determination nennen kann. Um dies deutlich zu machen, hat man zu Beispielen seine

Zuflucht genommen, wie das vom Magnet, der, wenn er Bewußtsein hätte, sich gerade dann frei finden würde, wenn er, wie er seiner Natur nach muß, sich nach Norden stellt, unfrei, wenn er an dieser seiner Determination gehindert wird. Ebenso jedes Wesen nach seiner Gattungsnatur; was dem außenstehenden, den Totalzusammenhang der Dinge überschauenden Beobachter als Nothwendigkeit und Unfreiheit erscheint, ist für das Ding, dessen innere Natur sie ist, seine Freiheit und sein Wohlgefühl, alles andere erscheint als Zwang. Trotzdem aber, daß ein seinem Gattungsbegriff gemäß bestimmtes Wesen sich in dieser seiner Wesensschranke nicht unfrei fühlt, wird doch objectiv dieselbe nicht aufgehoben, sondern sie findet in Wahrheit wirklich statt, und das Wesen ist darum kein freies, weil es sich in seiner Unfreiheit nicht unfrei fühlt; es fühlt sich nur darum nicht unfrei, weil ihm der Begriff der höheren Freiheit abgeht, und somit auch der innere Widerspruch, so zu sagen, das kritische Gewissen. Dies ist aber auch im Menschen überall da nicht vorhanden, wo Zustände nur mit dem Verstandesbegriff dieser Zustände verglichen werden, wo also nur ein schlichtes Bewußtsein der Wirklichkeit, hier der eignen, ohne Vernunftidee, stattfindet. Ein solches Bewußtsein kann der Mensch auch von einem ungestört normalen Naturzustande haben, also daß er ein natürlicher Mensch ist, ohne doch deshalb ein bewußtloser zu sein.

Aber ein solches Bewußtsein, wie wir es als möglich in der Kindheit der Menschheit voraussetzen müssen, ist auch nicht Bewußtsein eines fühlbaren Zwanges oder irgend einer Determination; diese ist zwar an sich da, aber nicht für dieses unmittelbare Bewußtsein, was noch keinen Widerstreit der Willkür und der Nothwendigkeit empfindet. Soll daher der Begriff des Determinismus objective Bedeutung haben, so setzt er mit dem gefühlten determinirten Zustande auch zugleich das indeterministische Selbstbewußtsein in denjenigen Subjecten voraus, denen Determinirtsein zugeschrieben wird; Determination und Indetermi-

nation ſind correlate Begriffe, es kann in Wahrheit keine ohne die andere exiſtiren und der Determinismus beſteht nur in dem factiſchen Widerſpruch dieſer beiden Principien in einem und demſelben Subject und für daſſelbe, oder mit andern Worten: was wir uns unter Determinismus denken, muß auch von demjenigen Weſen empfunden werden, dem man ihn zuſchreibt, wenn dieſer Begriff überhaupt anwendbar ſein, oder objective Giltigkeit haben ſoll; vom Magnet z. B. kann er nicht prädicirt werden; denn es iſt ein modaler Begriff, kein blos objectiv phyſiſcher und kein blos ſubjectiv logiſcher. Hiermit iſt eigentlich ſchon geſagt, daß es keinen reinen oder abſoluten Determinismus geben kann, ſondern nur einen relativen, mit dem indeterminirten andern Extrem gleichzeitig im Gegenſatz ſtehenden. Geht man den determiniſtiſchen Lehren auf den Grund, ſo findet ſich, daß ſie aus einem Denken entſpringen, welches ſich in ontologiſchen Weſenskategorien bewegt und die Modalität aller dieſer Begriffe dadurch in eine objective Phyſik umſetzt, ein Denken, welches ſich eigentlich niemals in die Objecte hineinſtellt, ſondern ſie und ihren Univerſalzuſammenhang nur immer wie ein Schauſpiel von außen betrachtet in der objectiv plaſtiſchen Weiſe der antiken Anſchauung, die ſich jetzt oft „objectives Denken" nennt — mit Unrecht, weil es ſich in der That gerade gar nicht in das Innere der Objecte einläßt.

§. 86.

Während der Indeterminiſt das Ich ſich aus ſeinem innern Nichts heraus beſtimmen läßt, findet es der Determiniſt überall ſchon beſtimmt, urbeſtimmt durch den objectiven Totalzuſammenhang des Univerſum, welches als daſeiend vorausgeſetzt, und kraft der Totalität ſeines mannichfaltigen Inhalts an keinem Punkte anders beſtimmt ſein kann, als es iſt. So iſt auch jedes Ich ſo, wie es iſt, ohne ſein Zuthun. Das mehr oder minder Mächtige und Begabte in der Welt iſt zugleich das mehr oder minder Gute; das

auf der Stufenleiter der Gattungen Höhere und Niedere ist zugleich das Bessere und Schlechtere; alles wird unter den Kategorien der Position und Negation, der Begabung und Beraubung (ἕξις und στέρησις) aufgefaßt. So kann eigentlich und im Ganzen nur Nothwendig-wirkliches existiren, und alles was existirt, ist gut; das Böse existirt nicht, weil es nur in einer Privation, in einem etwas nicht Sein bestehen müßte; es wäre eben nur das Nichtbegabtsein eines Wesens mit dem, womit ein anderes begabt ist, aber diese partielle Negation könnte weder von ihm als Mangel empfunden noch im Ganzen als etwas nicht sein Sollendes angesehen werden. Im Universalzusammenhange gibt es daher in Wahrheit gar nichts Böses; bös erschiene nur dem Einzelnen seine Privation, aber auch dies ist nicht möglich, sobald sie seine innere Wesensschranke ist. Dem Determinismus zufolge gibt es daher auch kein positives Uebel und Böses in der Welt, außer den als psychologisches Factum nicht hinwegzuleugnenden Einbildungen des Einzelsubjects, die aber ohne objective Wahrheit sind. So glaubt der Determinist zugleich die beste Versöhnungstheorie und die beste Theodicee entdeckt zu haben, indem er die Existenz des Bösen überhaupt in der Welt leugnet. Indem jedoch auf diese Weise objectiv theologisch und metaphysisch eine scheinbare Lösung des Problems gewonnen wird, geräth die Theorie subjectiv ethisch in desto größere Widersprüche. Verhielte sich nämlich die Sache wirklich so, so könnte es auch kein Uebel und kein Böses für das Bewußtsein der Subjecte geben, kein in irgend einer Weise über ihre actuelle Lage hinausgehendes Bedürfniß, da äußerliche Lage und immanente Wesensschranke in jedem Punkte des Universum und in jedem Zeitmomente durchgängig zusammenfielen; folglich auch kein böses Gewissen und kein Schuldbewußtsein. Kein an sich mit einer bestimmten Wesensschranke behaftetes Wesen kann eine Ahnung von etwas Höherem haben, als es selbst potentiell ist; Potentialität und Actualität aber fallen hier unmittelbar zusammen; die Compossibilität,

die Leibnitz von der Possibilität unterscheiden wollte, kann der Potentialität der Einzelnen in keinem wirklichen Verhältniß widersprechen, jedes vermag und will nur so viel, als es gerade ist, und es ist vermöge des Totalzusammenhangs immer das, was es sein kann. Sollte ein Hinauskommen über die eingeborne Schranke je eintreten, so müßte erst diese Schranke von obenher weggenommen, d. i. das Subject müßte umgeschaffen, aus einer Gattung in die andere umgewandelt werden; es selbst in seinem Sosein wäre unverbesserlich. So lange aber eine solche magische Umwandlung nicht eintritt, liegt auch die Schuld des Nichtbesserwerdens nicht an diesem Wesen, sondern an dem Allmächtigen, der es zu verwandeln unterläßt, oder in der Verkettung der Dinge, oder in dem Weltgeist, der sich mit einem größeren Theil seiner Macht noch nicht in dasselbe hineinlegt, oder wie sonst dieser Gedanke ausgedrückt werden mag. Während eine auf deterministischen Grundsätzen ruhende Theologie dem an und für sich ganz nichtigen Menschensubjecte dadurch zu Hilfe zu kommen sucht, daß sie die Impotenz desselben durch ein stellvertretendes Opfer des Sohnes supplirt, findet dagegen der philosophische Determinismus einfacher und consequenter die Versöhnung darin, daß dem Menschen mit seiner innern Potenzirung zugleich die Erkenntniß aufgehe, er habe eigentlich in jedweder früheren Lebenslage gar nichts frei verschuldet, wie er wähnte; sie befreit ihn von der Qual des Schuldwahns wie von einem Traume, indem sie die Gewissensregungen in einen Schein auflöst, der nur von falschen Priestersatzungen zur Knechtung der Gewissen unterhalten werde, aber eben darum eine Täuschung sei, weil es an sich gar kein Böses gebe. Indessen scheitert der Determinismus gerade an diesem Punkte, denn ein gesundes Gefühl läßt sich durch kein sophistisches Gewebe fangen und abziehen von dem, was es wirklich fühlt und unmittelbar in sich ergreift; es ergreift sich aber als frei und darum als schuldbewußt.

Fände Determinismus in dem Umfange ſtatt, wie der Determiniſt behauptet, ſo fände Prädetermination auch des Gewiſſens und ſomit gar kein böſes Gewiſſen ſtatt. Gibt es aber böſes Gewiſſen, ſo iſt auch jedes Beſſerungsſtreben, jede Reue, jede Angſt vor verdienter Strafe, kurz jede über den actuellen Zuſtand hinausgehende Gewiſſensregung die vollgiltige Bewährung des zur ſittlichen Vollkommenheit beſtimmten (prädeſtinirten) Geiſtweſens, und dazu ſind alle Geiſter beſtimmt [1]). Für ein nicht dazu beſtimmtes Subject würde es überhaupt dergleichen pſychologiſche Erſcheinungen nicht geben. Weil alſo die Prädeſtination zum Böſen eine Unwahrheit an ſich iſt, deshalb wirkt die wiſſenſchaftliche Lehre des Determinismus nicht ſo allgemein verderblich auf den menſchlichen Willen; ſie wirkt nicht, weil ſie im Gemüth nicht Grund und Boden findet, weil der Determinismus an ſich nicht exiſtirt. Lediglich dieſer Grund iſt es, warum er nicht die unſittlichen Folgen hat, die er ſonſt unvermeidlich haben müßte. Dieſe einfache Sachlage haben aber die Vertheidiger deſſelben dahin verdreht: da niemand wiſſe und wiſſen könne, wozu er prädeſtinirt ſei, ſo müſſe jeder ſich zum Guten und zur Seligkeit prädeſtinirt glauben und nicht aufhören, nach dieſem Ziel zu trachten [2]). So geſchieht es allerdings, aber der Grund davon

1) Rothe ſagt von der Prädeſtinationslehre der lutheriſchen Kirche: „Indem Gott das Heilswerk durch die Menſchenindividuen ſelbſt vollziehen läßt, trägt er Einigen das Geſchäft der Förderung unmittelbar auf; dieſe ſcheinen daher die bevorzugten Erwählten; aber die Andern ſind auch zur Seligkeit beſtimmt, nur daß das Heil bei ihnen durch jene mittelbar gefördert wird. Der Heilszweck und Plan iſt alſo ganz allgemein, ſo weit ſich der Menſch nicht ſelbſt davon ausſchließt.“ II. S. 255. Iſt er aber wirklich allgemein, ſo muß es auch urſprünglich Beſtimmung eines jeden ſein, zuletzt zum Förderer, zum erziehenden Weiſen zu werden, nachdem er ſelbſt zuvor von Andern gefördert, d. i. erzogen worden iſt; gelangen nicht Alle in ihrem Kreiſe zu dieſer Ehre, ſo bleiben ſie durch eigne Schuld auf der Stufe der ſittlichen Unmündigkeit zurück.

2) Darauf kommt auch Schleiermacher zurück. Ueber die Lehre von der Erwählung. Theologiſche Werke. II.

liegt nicht in jenem Nichtwissen des Determinirtseins, sondern in dem gerechten Zweifel daran, also darin, daß niemand mit voller Ueberzeugung daran glaubt und sich darnach richtet, weil jeder in Wahrheit frei ist und ein unmittelbares Freiheitsgefühl in sich trägt. Das christliche Bewußtsein läßt den Determinismus niemals ganz aufkommen, d. h. zum herrschenden Fatalismus werden, es ist diesem vielmehr entgegengesetzt. Wo jene Weltansicht abnormer Weise wirklich herrschend wird, zeigen sich allerdings auch die practischen Folgen in der Entnervung des sittlichen Lebens, wie z. B. bei den Muhamedanern und andern ostasiatischen Völkern. Unter uns kann sich eine solche Ansicht nur theilweis und vorübergehend festsetzen, und wo es dazu kommt, da ist allerdings mit Jul. Müller [1]) zu bemerken, „daß es ihr auch theilweise nur zu gut gelingt, das Gefühl des sittlichen Abscheues und Schauders, das sie nicht erklären kann, practisch zu beseitigen und ihre Anhänger an ein bloßes Bedauern zu gewöhnen, daß dieser oder jener so unglücklich ist, ein Bösewicht zu sein. Es lenkt sich dabei der Blick immer mehr ab von dem Innern des Bösen, und man findet am Ende die Sünde nicht eigentlich um ihrer selbst willen verabscheuungswerth, sondern weil sie den Menschen mannichfach elend macht.“ Dies ist allerdings „ein Sichversöhnen mit dem Bösen,“ anstatt daß die Versöhnung in der Aufhebung des Bösen durch das Gute bestehen soll. Diese Bemerkung trifft namentlich den falschen Philanthropismus, wodurch jetzt der sociale Eudämonismus so viele Gemüther bestricht.

b. Der Indeterminismus.

§. 87.

Der Indeterminismus, worunter man im Allgemeinen diejenige Freiheitstheorie versteht, welche das Princip der Freiheit der einzelnen Individuen in ein absolutes Gleich-

1) Von der Sünde. I. S. 326.

gewicht der Bestimmungsgründe oder in die gänzliche Abwesenheit derselben setzt, ist die Kehrseite des Determinismus oder richtiger: der umgekehrte Determinismus; er ruht auf demselben Freiheitsbegriff und bewegt sich in denselben Denkkategorien wie dieser. Wie der Determinismus mit der antiken Denkweise und dem mittelalterlichen Realismus seit Augustin Hand in Hand ging, so der Indeterminismus seit Pelagius mit dem Nominalismus. In neuerer Zeit stützt sich jener auf pantheistische, dieser auf formal-logische und atomistische Grundansichten. Auch der Determinist leugnet nicht, daß die Freiheit in der Ungebundenheit an irgendwelche Bestimmungsgründe bestehe, er leugnet nur, daß diese Freiheit dem Menschen zukomme; er verlegt sie in Gottes absolute Machtvollkommenheit, die sich in Beziehung auf den Menschen als prädestinirende Gnade und Ungnade äußere. Ebendahin gehört der zu verschiedenen Zeiten wiederholte Streit, ob das Gute deshalb gut und zur Weltordnung von Gott erhoben sei, weil das merum arbitrium dei es dazu gemacht, oder ob Gott es gewählt und gewollt, weil es gut sei.

Der Indeterminist vindicirt diese grundlos sich bestimmende Willkür dem menschlichen Subject, betrachtet die vielen menschlichen Iche als isolirte, atomistisch selbständige, punctuelle Freiheitsprincipien, die sich aus der bestimmungslosen Tiefe ihres abstracten Wesens und gerade kraft derselben, von innern Beweggründen ebenso unabhängig wie von äußern, selbst entscheiden. Nun ist aber zufolge unserer obigen Freiheitslehre (§. 37) dieses vermeintliche Freiheitsprincip nur *ein Moment* des Princips, nämlich das der Willkür, welches, von seinen übrigen getrennt, als bestimmungsleerer Grund erscheint, obgleich es eigentlich nie als solcher für sich allein existirt. Der Determinist betrachtet diese Grundlage als allgemeine homogene Weltsubstanz, welche vom Absoluten oder vom Totalzusammenhange der Dinge passiv bestimmt werde, daher diese innere Seelensubstanz des Menschen auch immer schon irgendwie ohne ihr

Zuthun beſtimmt ſei und nur hervorbringe, was in ſie gelegt worden. Der Indeterminiſt ſieht dieſe ſelbige abſtracte Subſtanz für Monaden an, die ſich in ſich reflectirend und trotz ihrer Leerheit für ſich ſeiend, als Urcauſalitäten oder Potenzen ſich und Anderes rein aus ſich beſtimmen können und ſollen. Es iſt, wie geſagt, eigentlich das bewegliche Moment der Vermittelung zwiſchen dem Denken und Wirken, welches Moment hier als ein zur Ruhe gekommenes und ſich ſelbſt im Gleichgewicht haltendes Weſen betrachtet wird, während der Proceſſualiſt ebendaſſelbe Moment als die ruheloſe Nothwendigkeit und abſolute Negativität betrachtet. Der Indeterminiſt ſetzt aber gerade in das aequilibrium deſſelben die Freiheit, für die ihm das liberum arbitrium gilt, eine perennirende Möglichkeit (Potenz) ſich zu entſcheiden, die ſich ſtets in ihrer Gewalt haben, immer auf dem Sprunge ſtehen oder im Begriff ſein können ſoll, ſich zu einem wirklichen Act zu entſchließen, aber gleichwohl ſich nicht entſcheiden darf, ohne ſich ſelbſt einzubüßen, d. h. aufzuhören entſcheiden und auch nicht entſcheiden Können zu ſein. Der Widerſpruch liegt darin, daß dieſes Moment, welches blos Mittel zur Entſcheidung ſein ſoll, an und für ſich ſelbſt zum Zweck und zum Ganzen gemacht wird. Das menſchliche Subject iſt in der That niemals leer; ganz ſich ſelbſt überlaſſen, würde ein fortwährendes Spiel von natürlichen Kräften, Actionen und Reactionen in ihm vorgehen; die formale Freiheit beſteht nur darin, dieſes Spiel unterbrechen zu können, und zwar mittelſt höherer Begriffe und Ideen, die in den Lebensfunctionen unmittelbar nicht liegen. Schon der Gedanke des unterbrechen Könnens kann ein Motiv dazu werden; andere Zweckbegriffe geben der Agilität der Kräfte eine andere Richtung. Hierbei iſt ſchon Wahl zwiſchen Gewährenlaſſen, Nichtgewährenlaſſen und anders Beſtimmen. Aber die Wahl iſt ihrer Natur nach momentan; perennirend wäre die Wahl Qual, Schwanken, ſich nicht entſchließen Können. Das liberum arbitrium würde zur Unfreiheit, wäre ſelbſt von zwei Gegenkräften

determinirt, wenn es endlos fortdauerte; es soll nur momentaner Durchgangspunkt sein (§. 38).

Ein Moment der Wahrheit liegt also auch in der Indetermination des Subjects und zwar gerade dasjenige, was dem Determinismus abgeht; nur kann man es nicht mit den modernen Pantheisten darin erblicken, daß die allgemeine Substanz sich in jedem Punkte, folglich auch in den endlichen Ichen, aus sich selbst potentiell bestimme, denn diese Ansicht führt zum Determinismus zurück; sondern es muß darin gesucht werden, daß es den individuellen Ichen freisteht, sich aus dem objectiven Realzusammenhange isolirend in sich zu reflectiren, mithin in einem negativen Acte der Egoität. So lange das Ich selbst noch ein zu bildendes ist und der Empirie bedarf, soll es sich der Leitung der Natur und Menschenwelt vertrauen, die für das werdende Subject Offenbarung und Erziehung ist. Die Gnade Gottes ist — um es theologisch auszudrücken — ihm überall präsent; es liegt nur am Subject, sich ihr zu verschließen oder sie von sich auszuschließen, indem es sich von ihr ausschließt. Diese Negativität oder negative Macht hat das Subject, ohne darum die positive zu besitzen, urkräftig a priori rein aus sich selbst alle Fülle der idealen Wahrheit entwickelnd zu erzeugen. Diese positive (ponirende) Freiheit erlangt es erst auf dem Gipfel seiner Bildung in Bezug auf die schon daseiende wirkliche Welt, in die es selbstschöpferisch eingreift, wenn es selbst im Besitz der absoluten Idee ist. Zwischen beiden, jenem Anfangs- und diesem Endpunkte, liegt der hier besonders zur Sprache kommende mittlere Bildungsproceß, während dessen das noch unvollendete Subject aus seinem noch relativ bestimmungsarmen Grunde heraus aufs Gerathewohl hin zu handeln und diese seine abstracte Egoität selbst als Princip und Selbstzweck festzuhalten, als Preis und Ehre der persönlichen Selbstheit zu behaupten pflegt. Dieses Wollen ist allerdings ein sich in sich selbst widersprechendes und practisch nicht zum Ziele führendes Unternehmen, aber an-

gestrebt und gewollt kann es auf diesem Standpunkt immerhin werden; weshalb auch der Indeterminismus stets ein wirklicher Widerspruch in sich bleibt.

§. 88.

Es würde bei alledem noch nicht ganz zur Deutlichkeit kommen, inwiefern das dem Indeterminismus zu Grunde liegende Moment nicht eine bloße Selbsttäuschung und durchaus unwahr, sondern relativ berechtigt sei, wenn es nicht auch für ihn einen objectiv ebenso bestimmt abgrenzbaren Wirkungskreis gäbe, wie ein solcher für den Determinismus nachgewiesen worden ist; ein Spielraum, der zugleich die Bedeutung einer bleibenden Sphäre der Ethik und zugleich die einer temporär herrschenden phänomenologischen Bildungsperiode hat. Dieses Stadium ist das des Rechts im engern Sinne; der Rechtstheorie ist es angemessen, das Ich, den Kern der Persönlichkeit, noch als den erst auszubildenden, im Verkehr ideell zu erfüllenden Grund der Egoität zu betrachten, die sich selbst und um ihrer selbst willen bildet, im bildenden Verkehr sich selbst erhält und als unverletzliche Persönlichkeit selbst behauptet, wie theils schon aus der Theorie der positiven und negativen Liebe (§. 14) und des Gewissens (§. 61) hervorgegangen ist, theils in der speciellen Rechtsphilosophie sich weiter zeigen wird.

Hier aber haben wir es zunächst mit der wissenschaftlichen Theorie des Indeterminismus zu thun, sofern dieser nicht blos die innerhalb ihrer Grenzen berechtigte Indetermination gelten läßt, sondern dieses Moment zum Totalbegriff der Freiheit ausdehnt und dadurch unwahr wird. Es ist dem Indeterminismus eigen, das Ich zwar als monadisches äußerlich scharf abzugrenzen, innerlich aber als bestimmungsleeren Ungrund zu setzen, das Moment der substantiellen Continuität, das Seelische in ihm, wodurch es mit dem All zusammenhängt, gänzlich zu ignoriren, gleich als schwebte das Ich, wie ein Atom Leucipp's, im Leeren.

Daraus entsteht derselbe Widerspruch, der jeden Atomismus und Monadismus drückt; es fehlt ihm das allgemeine vinculum substantiale, welches er gleichwohl eben um der Leerheit des Ich willen, das erst im Wechselwirken mit den Objecten sich erfüllen soll, nicht entbehren kann. Er blickt deswegen immer hinüber auf die wirkliche Objectivität, obschon er consequenter Weise in rein idealistische Subjectivität sich einschließen sollte. Unwillkürlich ist er daher ebenso sehr objectiver Realist, wie subjectiver Idealist; er nennt seine metaphysische Grundansicht Ideal-realismus. Da er die Realität der objectiven Welt nicht leugnet, so verbindet er sich auch mit einer entsprechenden Theologie. Aber gleichwie das, was er das menschliche Ich nennt, ein an und für sich abstractes ist, so auch sein Begriff vom Gottesich; seine Gotteslehre ist die des Theismus im engern Sinne, Gott ist ein denkendes Individuum, diese Persönlichkeit wird ihm nicht abgesprochen, sondern die „geistige" Persönlichkeit Gottes genannt. Da nun die Theorie des menschlichen Ich auf Gottes Ich übergetragen wird, das menschliche aber in Wahrheit ein erst durch Erfahrung und Wechselwirkung zu erfüllendes ist, so muß dies auch vom göttlichen Denken oder vielmehr erkannt habenden Wissen gelten; Gott wird einer Erfahrung und sein Wissen und Wollen einer Entstehungsgeschichte unterworfen, die das Abbild der menschlichen ist, oder aber wenn nicht, so bleibt die Gottesidee eine unerwiesene Behauptung und ein Glaubensartikel, der dann mit den gewöhnlichen Beschönigungsphrasen der Unergründlichkeit Gottes für unsern schwachen Verstand u. dgl. hingestellt wird (§. 82). In der That herrscht hier eigentlich Dualismus, Gott und Menschen gehen einander nichts wesentlich an, die Menschen entstehen und bilden sich auf eigene Hand, und bedürfen keines Gottes, sie sind nur dem abstracten Gesetz einer Ordnung unterworfen, die sich aus ihrem Beisammensein in der Welt von selbst ergibt; das Ganze ist ein Reich abstract-freier Principien innerhalb eines Gesammtwirkungs-

kreises; die ganze Kategorie entspricht der der Rechtssphäre. Gott wäre unter diesen Personen so zu sagen nur etwa der primus inter pares, der erste Mensch, aber nicht eine über alle endliche Personen erhabene machtvolle Persönlichkeit, die zusammen nicht bestehen können, sondern einander gegenseitig negiren müßten. Daher sich auch gerade vom Standpunkt des abstracten Theismus aus der unvermeidliche Uebergang zu einer Theologie des absoluten Weltgesetzes, einer unpersönlichen Weltordnung und Nothwendigkeit aufthut, wie dies bei Fichte d. ä. sich als die Consequenz des Kantischen Standpunktes zeigte, die dann unaufhaltsam weiter zu Schellings und Hegels Pantheismus fortriß, und somit zuletzt wieder beim Determinismus anlangte, dessen Grundlage, wie gezeigt, der substantielle Pantheismus ist.

Aus dem Wirbel dieser Consequenzen kann sich der Indeterminismus nicht retten, er wird machtlos davon fort und im Kreise herumgeführt, so sehr er auch gegen die Gefahr ankämpft, die ihm immer von der allgemeinen Substanz her droht, und gegen diese am heftigsten eifert; aber anstatt das rechte Mittel zu ergreifen und sich selbst ihrer zu bemächtigen, sie in sich aufzunehmen, verhält er sich negativ ausschließend gegen sie, und läßt sie so zur äußerlichen Macht erwachsen, die ihn verschlingt. In diesem Sinne sprechen die Theisten jetzt mit Recht von einem anzuerkennenden pantheistischen Momente in der Theologie.

§. 89.

Von psychologischer Seite angesehen zeigt sich der im Indeterminismus enthaltene Widerspruch am klarsten bei den Stoikern und bei Kant, sofern Erstere das abstracte Ich als liberum arbitrium gegen die Motive der Natur, die jenem indifferenten, rein innerlichen Princip äußerlich fremde sind, festhalten, und Letzterer die Selbstentscheidung nur von dem Begriff des Gesetzes abhängig machen wollte, womit er eo ipso wieder auf eine äußerliche Macht hinwies. Das abstracte Ich ist und bleibt nothwendig in sei-

ner Innerlichkeit und Unbeweglichkeit ſein eigener Gefangener; um frei zu ſein, muß es in ſeiner elementariſchen Beſtimmungsloſigkeit verharren, und darf ſich nicht in die Wirklichkeit einlaſſen, die ihm ſofort Beſtimmungen aufprägen würde, welche nicht aus ihm allein hervorgehen; ja, es darf nicht einmal in ſich ſelbſt zum beſtimmten Wollen werden, weil es damit eben jenes zwiſchen Wollen und Nichtwollen, Thun und Nichtthun ſchwebende Können verlöre; es muß bewegungslos verharren, weil es in dieſe Form ſein Weſen ſetzt, und leicht iſt es, ein ſo ſich ſelbſt widerſprechendes Wollen ad absurdum zu führen, wie durch das unter Buridans Namen bekannte Eſelsgleichniß.

Ethiſch würde der conſequente Indeterminismus, d. h. der zur herrſchenden Geſinnung gewordene, nicht minder ſchlimme Folgen haben, als der Determinismus; es gilt jedoch auch von ihm, daß er ſelten conſequent, um ſeiner innern Unwahrheit willen practiſch nie ganz durchzuführen iſt und meiſt nur als Problem der Wiſſenſchaft in Büchern und Hörſälen zur Herrſchaft gelangt, während er im practiſchen Leben zwar allerdings als Willkür und Selbſtſucht ſich breit macht, aber theils durch die gleiche Willkür in Anderen, theils durch das Geſetz gebändigt wird. Als äußerſte Conſequenz des Indeterminismus würde daſſelbe erſcheinen, was im Determinismus, nämlich die gänzliche Unzugänglichkeit der Schuld für das reine Ich-ſubject. Während jener dieſes Ich ſich gar nicht ſelbſt beſtimmen, ſondern immer ſchon von allgemeineren Mächten beſtimmt ſein läßt, hält dieſer das Ich, wie einen Tropfen Oel im Waſſer, immer unvermiſcht mit dem Böſen der Umgebung, die nicht zu ihm gehört, nicht ein Theil ſeiner ſelbſt iſt — freilich ebendarum zugleich auch mit dem Guten; gleichwie auch der Determinismus mit der Schuld zugleich das Verdienſt aufhebt. Daſſelbe thut eigentlich auch der Indeterminiſt, nur auf die entgegengeſetzte Manier, weil ihm nämlich das Ich ganz unzugänglich für alle Beſtimmungen iſt, und ſo lange es dies iſt, auch keine Cauſalität für Gutes und Böſes

hat; was aus der reinen Indifferenz des Ich hervorgeht, ist ebenso gut, als ginge es nur um es herum ohne sein Zuthun vor; völlig theilnahmlos und ohne ein anderes Interesse, als sich selbst in der Indifferenz zu erhalten, sind ihm alle Dinge und alle Handlungen Adiaphora, sie sind ihm selbst dann, wenn das Individuum der physische Grund derselben ist, doch ethisch zufällig und gleichgültig, Gutes wie Böses, so lange es nur seinen Willen nicht hineinlegt [1]). Die Stoiker gelangten zuletzt bekanntlich dahin, Ehebruch, Tempelraub und alle Schandthaten für indifferent zu erklären, so lange sie nur mit stoischer Apathie vollzogen würden. Wir treffen hier den Jesuitismus auf einem andern Wege, und den moralischen Indifferentismus als practische Folge des theoretischen Indeterminismus an. Im gemeinen Leben wird nun zwar diese Selbstentschuldigung nicht zum System ausgeführt, aber nur allzuhäufig geübt; oder was ist es anders, wenn das: „ich bin nicht Schuld daran" überall laut wird, wo ein culposes Vergehen vorliegt? Jeder, der so sagt, stützt sich damit auf sein abstractes Ich und dessen Recht des Wissens und Wollens; einen übeln Erfolg nicht wirklich bedacht zu haben, dieses Factum, soll dem gleich gelten: ich habe es nicht wissen können; von einem bedenken Sollen ist überhaupt nicht die Rede. Der Indeterminist wird die Schuld immer von sich weg auf die Umstände, die äußerliche Welt

1) Der Indeterminismus wird also am Ende ebenso unzurechnungsfähig, wie der Determinismus, wenn er in seiner ganzen Schroffheit verharrt, d. i. auf der reinen Unbestimmtheit des Willensprincips besteht, so daß dieses gegen alle objective Beweggründe und gegen alle eigne frühere Bestimmungen gleichgiltig, immer nur aus dem leeren Nichts heraus wieder anfängt. Nicht nur daß dieses leere Ich dann an sich immer rein bleibt, kommen ihm auch alle Bestimmungen nur accidentell von außen zu, also daß es in einer perennirenden Zufälligkeit befangen, mithin stets determinirt ist, ohne etwas Eignes aus seinem Innern zu thun. Ein solches Individuum würde gar keine Qualität, geschweige einen guten oder bösen Charakter haben. Vergl. Jul. Müller v. d. Sünde II. S. 53.

und ihre Beſchaffenheit ſchieben; er wird dieſe, wie ſie iſt, für ſchlecht, ſich in ſeinem Innerſten aber für gut, für zu gut für dieſe Welt halten. Er wird im Bezug auf ſein Weltbewußtſein Peſſimiſt, in Bezug auf ſein Selbſtbewußtſein Optimiſt ſein, während der Determinismus die umgekehrte Anſicht begünſtigt.

So wie dem Determinismus die Anſicht von dem Urſprunge des Böſen eigen iſt, welche das Böſe im objectiven Zuſammenhang aller Dinge überhaupt in Nothwendigkeit aufhebt, ſo iſt der Indeterminismus geneigt, die Sünde für etwas Zufälliges, ein Geſchehen, ihre eigentliche Urſache aber für unerforſchlich, d. h. für einen Zufall zu erklären. Uebrigens iſt mit dieſer Theorie eigentlich gar kein hiſtoriſcher Zuſammenhang weder des Guten noch Böſen in der Menſchenwelt vereinbar. Indem ſich der Indeterminiſt mit Recht der Hypotheſe des Traducianismus, der im erſten Menſchen verdorbenen ſittlichen Subſtanz und der gänzlichen Unfreiheit aller ſpäteren Geſchlechter widerſetzt, ſo verſieht er es bei dieſer Verwerfung des Dogmas von der Erbſünde auf der andern Seite dadurch, daß er, dem ſogenannten Creatianismus beipflichtend, alle Subjecte ſchlechthin einerlei ſetzt und den Proceß der Bildung wie der Verderbniß ſporadiſch bei jedem einzelnen Ich von vorn beginnen läßt. Indem für den Einzelnen keine Verantwortlichkeit weiter exiſtirt als für das Uebel, was er ſelbſt gethan, d. h. deſſen freie Cauſalität er allein iſt, wird andrerſeits nicht beachtet, daß der Einzelne ohne individuelles Verſchulden dennoch offenbar unter einem vererbten Zuſtande der Sittenverderbniß leidet, welcher Zuſtand ein Geſammtproduct und eine Geſammtſchuld der Menſchheit iſt, die dafür kraft ihrer Freiheit ſolidariſch haftet. Daß Erbübel wie Erbgüter der Menſchheit in dieſem Sinne exiſtiren, kann keinem Zweifel unterliegen, ohne ſie gäbe es gar keine Geſchichte der Menſchheit, denn es gäbe keinen hiſtoriſchen Zuſammenhang, und das iſt der Punkt, worauf die chriſtliche Verſöhnungslehre auf hiſtoriſcher Seite ſich ſtützt; der

Indeterminismus aber vernichtet diesen Anknüpfungspunkt und muß daher ein erklärter Feind aller der dogmatischen Versuche sein, die ein Verdienst des Erlösers von dieser Seite gelten machen wollen, wobei denn freilich nicht zu leugnen ist, daß die kirchliche Dogmatik entweder den deterministischen Grundsätzen Augustins, oder einem haltungslosen Schwanken zwischen diesen und dem Pelagianismus noch bis auf diese Stunde sich hingegeben hat.

c. Der Processualismus.

§. 90.

Wenn der Determinismus das bewegliche Willensmoment durch eine andere äußerliche Machtwillkür bestimmt werden läßt, und wenn der Indeterminist fordert, daß diese Bestimmungen, um völlig frei zu sein, aus einem innern bestimmungsleeren Ungrunde hervorgehen sollen, so nimmt der Processualismus diese doppelte Bestimmbarkeit des Willens von beiden Seiten her zusammen und zeigt dieselbe als Nothwendigkeit auf; es ist dies eine negative Synthesis der zufällig äußern und zufällig innern Bestimmung in der Kategorie der Wechselwirkung. Ein Anderes, sei es eine Naturmacht, sei es die göttliche, wirkt mechanisch und dynamisch günstig oder ungünstig auf mich ein ohne Grund, d. h. ohne daß Gunst oder Ungunst durch mein Inneres selbst motivirt ist; und mein Inneres, selbst bestimmungslose, abstracte Substanz, wirkt ebenso grundlos auf jenes zurück; es ist die Willkür von außen und von innen im Conflict; beide sind einander in diesem Zusammentreffen zufällig, beide aber auch zugleich innerlich auf einander bezogen, da jedes sich durch das Andere bestimmen lassen muß.

Es ist früher bemerkt worden, daß der Determinismus als System, d. i. wissenschaftliches Bewußtsein, die formale Freiheit oder das indeterministische Princip voraussetze, ferner, daß der Indeterminismus in den Determinismus um-

ſchlage; beide haben im Grunde denſelbigen formalen Freiheitsbegriff der grundloſen Willkür; und eben daſſelbe gilt auch vom Proceſſualismus, welcher darin beſteht, daß jene beide in eine negative, einander ausſchließende und daher abwechſelnde Verbindung oder als perennirender Widerſpruch geſetzt werden, und zwar als Widerſpruch der Beſtimmungen in einem und demſelben Weſen; Alles, was früher (§. 39—40) von der Nothwendigkeit bemerkt worden iſt, daß ſie nämlich zur zwecklos perennirenden Zufälligkeit werde, wenn ſie abſolut geſetzt wird, gilt auch hier vom ethiſchen Proceſſualismus; er beruht auf der abſoluten Negativität, welche die Unmöglichkeit in einer und derſelben Beſtimmung zu verharren iſt, indem dieſe ſich ſelbſt continuirlich in ihr Gegentheil aufhebt; es iſt der ruheloſe Proceß der in Widerſprüchen ſich fortbewegenden oder negativen Dialectik, ſpeciell angewendet auf das ethiſche Grundproblem. Das Gute, wenn es ſich feſtſetzte, würde eben das Nichtſeinſollende, Böſe ſein; das Böſe, als Durchgangspunkt und Mittel zum Guten, iſt ſelbſt gut, böſe nur, wenn es bleibend wäre; der Zweck iſt alſo hier durchaus die continuirliche Bewegung, der Proceß; man nennt dies Fortſchritt, es iſt aber kein Progreſſus zum Ziele, ſondern ſelbſt der Zweck; jedwedes Geſetzte, Poſitive, ſei es gut oder böſe, iſt Mittel für die abſolute Veränderung, ſofern es wieder aufgehoben wird; Poſitionen und Negationen müſſen ſofort wieder negirt werden, wenn die Lebendigkeit ſelbſt ungehemmt fortgehen ſoll; es muß zwar wohl etwas Beſtimmtes geſetzt werden, weil ſonſt nichts aufzuheben wäre, aber es wird eben nur um des Negirens willen geſetzt; das Negiren bleibt der Zweck, das Poniren Mittel; es iſt, allgemein aufgefaßt, die abſolute Negativität, und hypoſtaſirt: „der Geiſt, der ewig nur verneint“ (§. 80).

Eine ſolche Anſchauungsweiſe iſt ſchlechthin unbrauchbar für die Ethik, ja dieſer direct widerſprechend; ſie erhält ſich nur dadurch in der Wiſſenſchaft, daß ſie die äußerſte Con-

ſequenz iſt, zu welcher Determinismus und Indeterminismus ſich forttreiben, und im Hinblick auf die Wirklichkeit entſprechen ihr alle die Erſcheinungen, die in die Kategorie des endlichen Lebens gehören; außerdem aber allerdings im Gebiet der Freiheit das wirkliche Böſe. Sie iſt alſo nicht ohne entſprechendes Object in der Wirklichkeit [1]), und dies friſtet dieſer Sophiſtik den Schein der Wahrheit in den Augen derjenigen, welche Alles nur empiriſtiſch anſehen und in Weiſe der Anſchauung (in ontologiſchen Kategorien) denken; daher ſie auch nur in Identitätsſyſtemen, ſeien ſie abſoluter Logismus, oder Materialismus, Fuß faſſen kann. Außerdem gilt von dem Proceſſualismus in Praxi daſſelbe, was von den übrigen einſeitigen Freiheitstheorien gilt; er iſt conſequent auf dem Papier, nicht aber in der Geſinnung und im Handeln durchzuführen, obwol er als Lebensanſicht in den bekannten Erſcheinungen des Jeſuitismus, Probabilismus und der Ironie auftritt, jede geſunde Ethik zu erſchüttern und ſich ſelbſt, wiewol vergeblich, zur conſequenten Lebenskunſt durchzubilden ſtrebt. In ſeiner möglich raffinirteſten Geſtalt hat ſich der Proceſſualismus als die ſogenannte Ironie neuerlich auf dem Gebiet der Wiſſenſchaft gezeigt, die, wie Hegel behauptet, aus J. G. Fichte's ſubjectivem Idealismus hervorgegangen und in der Schlegelſchen Schule culminirt haben ſoll, obſchon dieſe Darſtellungen Hegels mehr nur die äußerſte Conſequenz als die wirkliche Meinung jener Schule treffen, und die letzten Ausläufer ſeiner eignen Schule gezeigt haben, wie wenig das Negativitätsprincip überhaupt über dieſem Abgrund ſich zu halten vermag, ſo ſehr auch Hegel ſelbſt die Ironie dadurch direct zu bekämpfen ſuchte, daß er an die Stelle der ſie beherrſchenden Zufälligkeit die Nothwendigkeit ſetzte. Schon Kant hatte dieſe Theorie voraus ah-

1) Jul. Müller gönnt dieſer Anſicht eine ausführliche Darſtellung in ſ. Werk über die Sünde 1. S. 438—445, um ſie dann überhaupt und insbeſondere in ihrer jüngſten Geſtalt (S. 479 fg.) zu bekämpfen.

nend einmal berührt, aber unter dem Namen des Abderitismus nur kurz abgefertigt. (Streit der Fac. - 2. Abſchn. 3.)

§. 91.

Wir wollen nicht wiederholen, was bereits (§. 56) über die Bosheit geſagt worden iſt, die hier als Ironie, Machiavellismus und Jeſuitismus wieder zum Vorſchein kommt. Von der gemeinen Liſt des Eigennutzes an, die ſich gewiſſenlos jede Gelegenheit zunutze macht, bis zu Machiavelli's politiſcher Kunſt hinauf, die jede Phaſe des Proceſſes der Ereigniſſe im Moment ihrer Reife zu ergreifen und zum Zwecke der Machtwillkür zu wenden verſteht, in allen dieſen Geſtalten herrſcht mit mehr oder weniger Conſequenz und Deutlichkeit im Grunde dieſelbe ironiſche Weltanſicht, welche denkt: Thorheit iſt es, ſich vom Guten und Böſen in der Welt ſo afficiren zu laſſen, daß man darüber aus ſeiner Gemüthsruhe kommt; Weisheit iſt es dagegen, das Gute zu genießen ohne Bedenken, wo und wie es ſich immer findet, das Schlimme aber vorbeigehen zu laſſen, als ſei es nichts. Dieſe Lebensvirtuoſität der Weltleute, die ſich Lebensphiloſophie oder Philoſophie für die Welt nennt, iſt zunächſt zwar nur ein repriſtinirter Epicureismus, der ſich mit ſeinem antiken Gegenpart, dem Stoicismus, verbindet, aber nur abwechſelnd nach Maaßgabe der Umſtände auf dieſen oder jenen Standpunkt ſtellt oder vielmehr geworfen wird, daher des innern Haltes ermangelt und nichts weniger als freie Selbſtändigkeit iſt.

Dieſe Verfaſſung des Subjects ſteht aber mit einer beſtimmten Weltanſicht objectiv in Beziehung. Der Hergang der Ereigniſſe gilt entweder für ein Würfelſpiel des Zufalls, oder für eine Nothwendigkeit des Geſetzes; durch dieſe letztere will ſich der Proceſſualismus von der Ironie zu ſeinem Vortheil unterſcheiden. Er würde es, wenn er die waltende Nothwendigkeit des Geſetzes wirklich als Vermittelung zu einem in Ausſicht geſtellten bleibenden Endzweck

betrachtete, die Nothwendigkeit also in ihrer Wahrheit, als hypothetisch vom Zweck abhängige begriffe; allein dies thut er nicht, sondern macht den Vermittelungsproceß selbst zum Zweck und Preis des Daseins. Dies ist der Grund, weshalb auch er wieder in die Ironie und den Fatalismus zurückgeworfen wird. Tiefer gefaßt, charakterisirt sich der Processualismus durch den Grundsatz, daß das Böse nothwendig zur Wirklichkeit kommen müsse, weil eine bloße Möglichkeit, die nicht Wirklichkeit werde, nicht denkbar, selber nicht möglich sei. Die strengern Hegelianer berufen sich hier auf die Dialectik dieser metaphysischen Kategorien, nach welcher die untrennbare Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit die Nothwendigkeit ausmacht. Die nicht so strengen (z. B. Göschel, Vatke und in gewisser Weise auch Rothe) wollen allerdings einen Unterschied machen, und weisen die Kategorien der Physik hier ab, sind aber dessenungeachtet zu tief in das sogenannte „objective Denken" verstrickt, um dahin kommen zu können, einer Möglichkeit, die nicht Wirklichkeit werde, eine Existenz zuschreiben zu können. Ebenso Wirth, der sich [1]) in den Kategorien der Substantialität und Causalität bewegt, die doch ebenso wie jene nur Formen der Physik sind, die nach Kant und Hegel jetzt gar nicht mehr mit modalen verwechselt und der Ethik aufgedrängt werden sollten. In jener Denk- oder vielmehr Anschauungsweise befangen, wird man immer behaupten müssen: eine bloße Möglichkeit, die niemals Wirklichkeit werde, sei keine wahre Möglichkeit, gleichwie eine Ursache, die nicht in Wirkung umschlage, nicht Ursache ist. In der Physik, wohin diese Kategorien gehören, mit Recht; nun wird aber auch auf dem Gebiet der Ethik auf gleiche Weise gesagt: das Gute wie das Böse beruhe auf der Möglichkeit zu sündigen, eine Tugend nun, die nie gesündiget habe, sei keine wahre und wirkliche Tugend [2]), sie sei

1) Specul. Eth. I. S. 81.

2) Vatke, d. menschl. Freih. S. 79 fg. 69. 75. 133. 171. 262. So

nur die Möglichkeit dazu, aber noch nicht die Tugend selbst, denn als Möglichkeit müsse sie Wirklichkeit werden, oder aber sie sei selbst nicht die volle Möglichkeit. Allerdings muß der erste Satz zugegeben werden, daß das Gute und die Tugend nicht denkbar sei ohne die Möglichkeit zu sündigen, ohne das sündigen Können. Aber darum braucht das Böse nicht zur Wirklichkeit im Wollen und Handeln zu kommen; wie weit sollte auch das Sündigen getrieben werden müssen, um zur bewährten, vollendeten Tugend zu werden, etwa durch die ganze Scala der Laster und Verbrechen? — Es ist genug, wenn das Böse im Gewissen eine ideelle Existenz hat, d. h. blos als Gedanke existirt, um Willen und Thun des Subjects davon abzuwenden. Dies ist seine Existenz in statu potentiae, in der bloßen Möglichkeit, die keine Wirklichkeit wird. Entweder es müßte bewiesen werden, daß der Gedanke des Bösen gar nicht ohne die That entstehen, nur aus der That epimetheisch resultiren könne, was vollkommen empiristisch wäre, oder aber, daß Denken und Wirken, Wirken und Wollen identisch sei; denn freilich, wenn Ideell und Reell für dasselbe erklärt werden, so fällt auch jene subjective Möglichkeit weg — d. h. man räsonirt in ontologischer Weise.

---

auch Sigwart Problem d. Bösen S. 151. Rothe Theol. Eth. II. S. 204 fg. (§. 495). Der Begriff der göttlichen Zulassung des Bösen wird hier noch dadurch verschärft, daß diese als ein actives Setzen, Herausseßen aus der Verborgenheit in Wirklichkeit dargestellt wird. Und was soll der auch von Rothe sonst vielfach gelten gemachte Unterschied von normaler und abnormer Entwickelung überhaupt noch bedeuten, wenn der Menschheit die Möglichkeit sich von vorn herein normal zu entwickeln abgesprochen wird? Schade daß diese durchaus sophistischen Paragraphen in dem sonst so vortrefflichen Werke stehen! — Am weitesten geht Daub in s. Moral und in s. Anthropologie, z. B. S. 332: „Es ist Eva Dank zu sagen, daß wir keine Schafe im Thierpark mehr sind." (Ob auch Kain, daß er den Bruder erschlug?) — Freilich folgen alle diese dem Vorgange Hegels, Phil. d. Relig. II. S. 260 fg. (2. Ausg.) Philos. des Rechts §. 139.

Von diesem Satze aber, daß Wollen und Denken identisch seien (§. 9), geht der Processualismus aus, selbst wenn er ihn, wie Vatke (S. 271) so ausdrückt, daß die Bewegung des Denkens und des Wollens nicht getrennt werden können (was auf den oben zuerst berührten Einwurf zurückkommt); denn dieser Satz ist nur halbwahr, weil das Denken allerdings vom Wollen gänzlich abstrahiren, wenn gleich nicht umgekehrt ein (bewußtes) Wollen ohne Denken sein kann. Wenn nun auch die unmittelbare Einheit des Denk- und Willensmomentes im Gefühl und überhaupt im Anfange des psychologischen Processes nicht zu leugnen ist, so folgt doch daraus nicht, daß sie sich nicht im Verlauf desselben auseinandersetzen, und das denkende Bewußtsein nicht am Ende prometheisch dem Wollen und Handeln vorangehen könne, vielmehr ist dies die Aufgabe des Freiheitsprocesses seiten seiner Form [1]). Nun beschränkt man aber den obigen Spinozistischen Satz darauf, daß wenigstens das erste Mal die Unterscheidung nur ipso facto gemacht werden, und das Subject nur experimentirend zum Bewußtsein des Bösen und Guten kommen könne; niemand könne wissen, was böser Wille und sündige That sei, bevor er nicht wirklich Böses gewollt und Sünde gethan habe. Hiergegen ist der schon oft gerügte Formalismus solcher Sätze zu rügen, die über die ganze sittliche Sphäre ausgedehnt werden, da sie doch nur auf die ihrer Natur nach empirischen, nicht anders als durch Erfahrung erkennbaren sinnlichen Dinge und Lebensregungen anwendbar sind. Von der Pietät und deren Gegentheil, so wie vom persönlichen Selbstgefühl kann es gar keine äußerliche Empirie geben; überhaupt kann durch Sünde gar nicht die Sünde erkannt werden; aus dem sinnlichen Wahrnehmen des Erfolgs kann nur die Vorstellung des sinnlich Angenehmen und Unangenehmen, des Uebels, aber nicht des moralisch Bösen entspringen. Selbst der erste Brudermörder

1) Vergl. u. A. G. Carus Psyche. S. 355 fg.

konnte durch den äußerlichen Erfolg ſeiner That nur zur Erkenntniß eines Naturgeſetzes gebracht werden, nicht aber entſprangen aus dieſer Wahrnehmung die Gewiſſensbiſſe und das Schuldbewußtſein. Die, welche dies behaupten, verwickeln ſich in die augenſcheinliche Unbegreiflichkeit, wie durch die That ein Innewerden von Gut und Bös im Gewiſſen erweckt werden ſolle. So ſagt z. B. Vatke, nachdem er vorher die Nothwendigkeit des thatſächlichen Experimentirens behauptet[1]): „Die äußere Erfahrung allein reicht zur Erweckung des moraliſchen Bewußtſeins nicht hin; es muß Lehre, Warnung, Rüge, Hinweiſung auf das Gottesbewußtſein hinzukommen," u. ſ. w. Aber ſind Belehrungen aller Art nicht ſelbſt nur äußerliche Erfahrung, die erſt im nativen Gottes-, Perſönlichkeits- und Liebesbewußtſein oder Gefühl, kurz im Gewiſſen, anklingen muß? Wird doch auch die Reue[2]) ſogar ein von dem möglichen Böſen abmahnendes Gewiſſen genannt, und gibt es nicht ſchon im natürlichen Menſchen Scham, Scheu vor Blutvergießen und dergleichen ſittliche Urphänomene? Das Gewiſſen muß immer ſchon vorausgeſetzt werden in Geſtalt des ſittlich-religiöſen Gefühls, wenn es ſich nach der That regen ſoll, das wirkliche Thun iſt aber, wie gezeigt, nicht in allen Sphären der Freiheit nöthig, um jenes Gefühl in Wirkſamkeit zu ſetzen, und keine That oder Erfahrung, auch keine Lehre in der Welt wäre im Stande, das ſittliche Urgefühl, die Freiheit, die Liebe zu erſetzen, wo dieſe etwa principiell mangelte. Einen ſolchen Mangel an natürlich ſittlichem Gefühl betrachtete ſchon Ariſtoteles mit Recht als einen Mangel an Menſchheit, als eine dem Menſchenbegriff widerſtreitende Schlechtigkeit (φαυλότης); gegen Verbrechen, die dieſem ſittlichen Inſtincte zuwiderlaufen, hatten manche der älteſten Geſetzgebungen gar keine Strafbeſtimmungen,

1) A. a. O. S. 260.

2) Ebend. S. 275. 279.

z. B. gegen den Elternmord, weil sie ihn für psychologisch unmöglich hielten.

§. 92.

Daß dieser tiefste Realgrund der Liebe ein nicht aus Belehrung und Beispiel zu schöpfender, sondern nur durch Erziehung zu entwickelnder Urgrund, daß er das Band ist, woran die Religion sich abhängig fühlt, die Liebe sich selbst zu dem absoluten Urgrund zurückführt, wie der Verlorene am Rettungstau; diese Wahrheit liegt auch gewissen christlichen Dogmen zu Grunde, nur daß diese bei diesem Zug der göttlichen Gnade die Selbstthätigkeit des Gezogenen oder Erzogenen meist allzusehr zurückstellen oder gar ausschließen. Der Fehler liegt hier überall darin, daß nicht genug auf den Inhalt der Sache Rücksicht genommen wird; die wahrhaft sittliche Reue und Selbstanklage kann nimmermehr aus der That entspringen in derselben Weise, wie der körperliche Schmerz in der That, d. i. in der Wechselwirkung mit der realen Natur selbst entsteht und unmittelbar mit ihr gegeben ist. Durch Formalismus läßt sich selbst der objectiv denkende Goethe zu dem Ausspruch verführen: „Der Handelnde ist immer gewissenlos; es hat niemand Gewissen, als der Betrachtende." In gleicher Weise Hegel [1]): „Der Held erschrickt vor der Schuld nicht, man könnte ihm nichts Schlimmeres nachsagen, als daß er unschuldig gehandelt habe." Und Vischer [2]) ermangelt nicht hinzuzusetzen: „Jenes Wort Goethe's ist wahr, wird aber darum keine Natur, die zum Handeln bestimmt ist, von der Handlung abhalten; diese Gewissenlosigkeit soll und muß sein." Dies mag vom dramatischen Effect unter dem ästhetischen Gesichtspunkt gelten, unter dem ethischen ist es unwahr, und auch unter jenem gerade der Collisionspunkt, wo die Schuld entspringt. Eben dahin gehört auch in den

1) Aesthet. III. S. 553.

2) Aesth. I. S. 287.

aus Hegels Schule hervorgegangenen Psychologieen die Lobpreisung der Leidenschaft, die durchgängig mit Begeisterung verwechselt wird, als moralischer Hebel zu großen Thaten, wogegen schon Kant in seiner Anthropologie [1]) das Richtige gelehrt hat. Auch Schleiermacher schwankt zwischen der „strengeren und laxeren Maxime," wie er es nennt [2]), und sucht die Lösung darin, daß, wenn zwar Erfahrung das erste Mal unumgänglich sei, sie doch nicht nothwendig wiederholt, sondern weise benutzt werden müsse. Dies, was allein vom Gebiet der sinnlichen Eudämonie gilt, würde noch keine objective Unterscheidung des sittlichen Inhalts der Sphären sein, zu welcher es auch bei Schleiermacher nicht mit völliger Bestimmtheit kommt, obgleich er nahe daran streift, indem er sagt: „Gewisse Regionen gibt es doch immer, in Beziehung auf welche das öffentliche Gewissen eins ist, und nur in einem engeren Kreise offenbart sich die Differenz." Die Unsittlichkeit des laxen Grundsatzes: Jeder wage unbedenklich Alles, was ihm im ersten Augenblicke als unschuldig erscheint, und so lange bis ihn die Erfahrung belehrt, daß es zu etwas Unsittlichen ausschlägt, wird auch von Schleiermacher nicht verkannt. Dieser Maxime kann man mit gleichem Recht die andere entgegensetzen: Niemand wage etwas, so lange er nicht weiß, ob es sittlich ist, si dubitas, ne feceris u. s. w. Der Widerspruch zwischen beiden Formeln wird so lange fortwähren, bis man die Gebiete desjenigen, worin man wagen, d. h. experimentiren darf, weil man muß, und dessen, worin nicht, objectiv unterscheidet.

Wenn aber der processualistische Grundsatz von der Unumgänglichkeit der That zum generellen in der Ethik erhoben wird, so wird das wirkliche Böse nothwendig im Weltplane, wie das Gute, und soll der Unterschied dieser beiden Nothwendigkeiten nur darin bestehen, daß das Böse nur

1) §. 79. 80.

2) Christliche Sitte. S. 698.

als Durchgangspunkt, d. h. bestimmt gesprochen: als Mittel zum Guten nothwendig sei, mithin der gute Zweck durch das böse Mittel erreicht werden darf, soll und muß, was ist das anderes als der berüchtigte Satz: Der Zweck heiligt die Mittel? Die Geschichte hat ihn gebrandmarkt für alle Zeiten, aber im gemeinen Leben und namentlich auf dem Gebiete der Politik herrscht er alle Tage. Hier ist nur durch Unterscheidung der Sache selbst herauszukommen; jene Maxime aber allgemein und formell einer Ethik zu Grunde zu legen, heißt jede wahre Ethik unterminiren und den Jesuitismus zur Weltherrschaft erheben, denn der Unterschied bestände nur darin, daß gemeinhin reflexionslos in dieser Weise verfahren werde; sie zuerst herausgebildet, zum Bewußtsein gebracht und zur Kunstvirtuosität erhoben zu haben, dies Verdienst gebühre den heiligen Vätern der Gesellschaft Jesu, die Krone aber den Philosophen, welche diese naturgemäße und herrliche Erfindung vor der Vernunft wissenschaftlich zu rechtfertigen unternähmen. In den Principien eines Systems ist die geringste Ungenauigkeit verhängnißvoll für das Ganze; bedenkt man aber, daß es hier einer Wissenschaft gilt, die nicht Wissenschaft bleiben, sondern zum Gesundbrunnen des ganzen eudämonischen, rechtlichen und religiösen Lebens werden soll, so ist eine Quellvergiftung dieser Art die wahre Sünde gegen den heiligen Geist.

3. Die christliche Ansicht der Geschichte der Menschheit.

§. 93.

Keine der drei vorigen Theorien der menschlichen Freiheit vermag die Widersprüche zu lösen, die zwischen dem subjectiven und objectiven Factor des sittlichen Processes liegen, weil allen diesen Theorien nur das Moment der Willkür als Freiheitsbegriff zu Grunde liegt. Da beide Momente, sowohl das Bestimmtwerden durch Anderes, als

auch das ſich ſelbſt Beſtimmen, in der menſchlichen Freiheit unleugbar enthalten ſind, ſo kann eine concrete Syntheſis nur von demjenigen Freiheitsbegriff erwartet werden, der beide zu ihrem Rechte kommen läßt, dies aber iſt eben der volle und ganze, der Begriff der poſitiven Freiheit oder Liebe; dieſe allein hat objectiv die Syntheſis des pantheiſtiſchen und theiſtiſchen, ſubjectiv die des indeterminiſtiſchen Willkürs- und des determiniſtiſchen Subſtanzmomentes widerſpruchlos und harmoniſch zum Inhalt. Es iſt hier an alles das zu erinnern, was im erſten Buch (§. 16—18) über die chriſtliche Weltanſchauung, und im zweiten (§. 49—51) über den ſittlichen Proceß geſagt worden iſt. Zur vollkommenen Harmonie des ewigen Lebens reift die Saat der Geiſter erſt im ewigen Gottesreich, im Stande der Heiligkeit und des Heils, aber der fortſchreitende, vonſeiten Gottes ebenſo wie vonſeiten der Menſchheit zuſammenwirkende Entwickelungsproceß ſelbſt iſt die Sittlichkeit. Was der Gottheit vom Anbeginn als Zweckideal in heiliger Klarheit vorſchwebte, dies wird auch vom Menſchen, aber erſt nach und nach, vollkommen klar erſt zuletzt erkannt; daher auf den früheren Stufen auch in der Dunkelheit des Wiſſens doch dieſer Inſtinct des religiöſen und ſittlichen Gefühls nicht ganz fehlt, und ſich, ſo lange dieſes Gefühl ſelbſt noch nicht durch ſittliche Abnormität gefälſcht oder unter der Wucht von ebenſo natur- wie geſetzwidrigen Afterorganiſationen der Sittenloſigkeit, politiſchen Knechtſchaft und racenhaften Barbarei erſtarrt iſt, wenigſtens negativ als Gefühl der Friedloſigkeit und Unſeligkeit zu erkennen gibt.

Die allereinfachſte und natürlichſte Weltanſicht, welche ſich auch in den Sagen erhalten hat und in der Mythe faſt aller Nationen wiederſpiegelt, welche aber auch die chriſtliche und die wahrhaft philoſophiſche iſt, geht davon aus, daß der urſprüngliche Zuſtand der Menſchheit ein reiner Naturſtand geweſen, ebenſoweit entfernt von entwickelter Weisheit, wie von racenhafter Unnatur; ein Zuſtand der Kindheit, wenn man dieſe zurückdatirt bis in das gleichſam

embryonische Fötalleben im Schooße der Natur oder eines Erdlebens, welches die Mutter war, in deren geheimnißvollem Schooße der Urgeist die ersten Menschenkeime sich concentriren, zu Lebenspunkten entspringen und im Wechselwirken mit dem Ganzen der Natur sich organisiren hieß zu einem Gebilde, das mit Recht als Inbegriff und Totalität alles dessen betrachtet wird, was im Umkreise der Natur getrennt als Gattungen und Elemente existirt. Wie in der Weltschöpfung der Urgeist diese Mannichfaltigkeit zuerst von sich ausführte, so führte er sie in dem Menschen wieder zusammen, und der Knotenpunkt dieser Vereinigung, zum in sich selbst gravitirenden Centrum entlassen, ward die geschaffene menschliche Seele. Gott schuf sie nicht in überweltlichen Räumen, um sie in die Erdennatur zu versenken, sondern aus dieser Natur, somit auch mit ihr in ursprünglicher Harmonie, wie Mutter und Kind, so daß die Natur dem Menschenkinde eine erziehende Amme, d. i. sein Paradies war. Wäre die erste Naturumgebung nicht normal gewesen, so hätte auch der mit ihr in der Wechselwirkung des Lebensprocesses stehende Menschenkeim nicht normal sich entwickeln können, und hinwiederum, wenn die Natur sich nicht gerade um die Wiege des Menschengeschlechts mit aller Fülle ihrer Kräfte concentrirt hätte, so hätte der Menschenkeim nicht entstehen können [1]). Dies, daß die Natur die erste Pflegerin, Prophetin und Erzieherin des Menschen ist, daß er anfangs in ihr determinirt, in ihr unmittelbar frei, d. i. harmonisch wirkend ist, bedeuten die Mythen vom Paradiese und goldenen Zeitalter.

Aber der Mensch bedurfte weiter noch einer zweiten Of-

1) Ohne diese Voraussetzung verfällt man der Dialectik einer durch den Menschen verdorbenen Natur und einer durch die Natur verdorbenen Menschheit (Rothe Eth. I. S. 255). Aber die Natur in ihrer Grundgesetzlichkeit bleibt an sich immer unverdorben, dagegen bleibt der Wirkungskreis der Menschen nicht immer die reine Natur. „Die Welt ist vollkommen überall, wo der Mensch nicht hinkommt mit seiner Qual."

fenbarungsquelle, wenn er zum persönlichen Selbstbewußtsein, zum rechtlichen Freiheitsstreben erwachen sollte; er mußte ein Paar und eine Familie sein. Der selbstlosen Natur gegenüber würde das einzelne Individuum nicht zum actuellen Bewußtsein seiner Selbstheit gelangt sein; gleichwie das Antlitz sich nicht selbst anschauen, und kein Mensch wissen kann, wie er gestaltet ist, wenn er sich nicht in einem Spiegel schaut, so auch reflectirt sich das Selbstbewußtsein, welches psychologisch von einer anschaulichen Vorstellung seiner äußern Persönlichkeit ausgeht, nur aus dem Spiegelbilde, aus dem Verkehr und der Sprache mit seines Gleichen [1]). Die Begegnung aber würde eine feindselige, in der gemeinsamen Lebenssphäre sich abstoßende geworden sein, wenn nicht beide Personen seiten ihrer leiblichen Natur eine natürliche Einheit, wenn sie nicht zwei natürliche Hälften wären, die in der Einheit des Geistes einander suchen, d. i. Mann und Weib oder das Paar. Aus dieser in natürlicher Liebe geknüpften concreten Einheit sollte und konnte allein der normale Proceß der Sittlichkeit hervorgehen, der in seinen Wurzeln schon die Kraft der Liebe hegt, nicht aus einem zufälligen Aneinandergerathen sporadischer Individuen einerlei Geschlechts, was nur Streit und Haß hätte erzeugen können. Ein solches imaginirt Hegel in seiner Phänomenologie, indem er die Bildung des Menschengeschlechts aus dem Kampfe auf Leben und Tod und der Herrschaft und Knechtschaft hervorgehen läßt, Natur und Familie ganz vergessend [2]).

Aber auch das Dritte gehört dazu: die Kindschaft und die mit ihr im Busen der Eltern entspringende Caritas und Pietas. An dem Kindes- und Elterngefühl lernt die Menschheit die Pietät gegen Gott, oder die natürliche Pie-

1) Schleiermacher Christl. Sitt. S. 301. Hegel Phänomenol. S. 339. Encycl. §. 579. Rechtsphil. §. 28.

2) Dies und die verwandte Ansicht Daubs hat Jul. Müller, Von der Sünde II. S. 217 treffend kritisirt.

tät ist das dritte, religiös sittliche Offenbarungsmittel, das der Mensch bedurfte, wenn er so geschaffen und bei seiner Erschaffung so ausgestattet sein sollte, daß ihm die sittliche Bildung möglich, die sittliche Freiheit seine immanente Bestimmung und der Reflex dieses seines eignen Berufs im Gewissen vernehmbar sein, dagegen aber auch das Verfehlen derselben als eigne Schuld zuzurechnen und das Schuldbewußtsein eine Wahrheit sein sollte. Also keine Rede davon, daß „die Substanz des Menschen" böse von Anbeginn, daß er selbst außer Stande sein sollte, seine sittliche Bestimmung durch eigne Kraft zu erreichen; aber auch keine Rede davon, daß bei diesem „er selbst" an das vereinzelte Menschenindividuum, aus der Natur, der Gesellschaft und aus Gottes Machtbereich herausgerissen, und an ein sich aus dem leeren Ichpunkte a priori Herausentwickeln zu denken sei, vielmehr an die Selbstentwickelung, die der Menschheit an, mit und durch die Natur, die Gesellschaft und Gottheit möglich war, im Gegensatz zu über- und widernatürlichen magischen Eingriffen, Nachschöpfungen u. dgl., kurz, man muß an die Menschenfamilie in ihrem Erdlebensbereich denken, wie der Mensch durch diesen wieder mit dem göttlichen Geiste, von dem er ausging, in demselben Lebenselemente lebt und webt, sodaß es immerdar ohne Widerspruch wahr ist, sowohl daß der Mensch und die Menschheit sich durch eigne ihr verliehene positive Kraft, wie auch, daß sie sich negativ nicht ohne die allgegenwärtige göttliche, mittelbar durch menschliche und natürliche Mithülfe und nothwendig nur unter diesen Bedingungen zur Erreichung ihres Zieles entfalten könne [1]).

---

1) Anstatt unsere philosophische Weltanschauung (§. 16—18) mit eignen Worten zu wiederholen, leihen wir die übereinstimmenden eines verwandten Forschers: „Die Religion der Versöhnung ist auch die der Freiheit. An die Stelle des Gesetzes Gottes, welches die Schranke ist gegen den menschlichen Willen und Verstand, tritt der Geist Gottes, der sich bezeuget im Menschengeist, und der der frei ge-

§. 94.

Eine besondere Wichtigkeit erhält in dieser sittlichen Weltansicht das Moment der Geselligkeit. Darf schon von Anfang an der ganze Begriff des vollständigen Menschen eigentlich nicht als Individuum, sondern nur als Familie aufgefaßt werden, so ist es auch eigentlich das Menschengeschlecht, was nur als Ganzes frei, sich selbst bestimmend, bildend, erziehend sein kann, so daß jede Isolirung Einzelner oder Theile der Menschenfamilie zur Verstümmelung, Krankheit und Quelle von Abnormitäten wird, wogegen das in stetiger Berührung Bleiben, oder, wenn Absonderungen vorgegangen, das sich wieder Vereinigen und zum Mitglied des gemeinsamen Lebensprocesses Werden als das

---

staltende Mittelpunkt des ganzen Menschenlebens wird. Durch ihn ist nicht allein die Form des Gesetzes aufgehoben, indem das Gegenüber zur inwohnenden Substanz geworden, sondern dies war nur möglich dadurch, daß auch der Inhalt ein anderer wurde, da jener Inhalt mit dieser Form nothwendig zusammenhing. Das heißt, an die Stelle des Gesetzes ist das Evangelium getreten. Der Inhalt des Gesetzes war die Beschränkung des natürlichen durch den übernatürlichen Willen, der Inhalt des Evangeliums ist die Erfüllung des menschlichen in dem göttlichen Willen. Das heißt: der göttliche Wille ist nicht mehr der übernatürliche, sondern der die Natürlichkeit durchdringende und verklärende; der menschliche dagegen ist nicht mehr der nur natürliche, sondern der natürlich-geistige, nicht mehr der nur endliche, sondern der endlich-unendliche, in den die göttliche Thätigkeit von Anfang an sich eingebildet hat und der daher in der Erfüllung des göttlichen Willens nur die Vollendung seines eignen Wesens weiß. — Damit ist statt der Furcht die Liebe eingekehrt, statt der Knechtschaft die Kindschaft, statt der Abhängigkeit die Freiheit. Alle diese Bestimmungen: Versöhnung, Liebe, Kindschaft, Freiheit, in denen das religiöse Verhältniß des Christenthums culminirt, sprechen den gemeinsamen Grundgedanken aus, daß Gottheit und Menschheit gegen einander selbständige zugleich und einander durchdringende, daß sie Factoren Eines immanenten Processes sind. In der Freiheit ist die Selbständigung und Selbsterhaltung des menschlichen Wesens bei der Gottdurchdrungenheit, die seelige Einheit mit ihm bei der Selbständigkeit bezeichnet." (C. Schwarz, Das Wesen der Religion. I. S. 226.)

Normale, ein Zustand der innigsten gleichsam magnetischen Verbindung und Wechselwirkung der Geister endlich als diejenige Verfassung erkannt werden muß, in welcher allein absolutes Heil in Aussicht gestellt ist. Isolirungen einzelner Glieder der Menschenfamilie mußten ebenso verderblich in ihren Folgen wie verwerflich in ihrem Ursprunge sein; sie konnten nämlich nicht eintreten ohne Verletzung des ursprünglichen Pietätsgefühls. Alle aus der sporadischen Vereinzelung entspringende, bis zur Verwilderung und zuletzt bis zur typisch gewordenen Racenhaftigkeit fortwuchernde Deteriorationen der Stämme sind nicht ohne ursprüngliche Schuld. Es ist hier nicht der Ort, auf die Hypothesen vom Ursprunge der sogenannten Menschenracen einzugehen; es sei nur im Allgemeinen bemerkt, daß auf dem Wege der empirischen Naturforschung weder die Ansicht von einem Urpaare noch die entgegengesetzte von vielen ursprünglich racenhaften Urmenschen hat bewiesen werden können [1]); das Zünglein in der Wage steht bei dieser Beweisführung noch immer mitteninne; die philosophirende Vernunft ist allein berechtigt aus ethisch religiösen Gründen den Ausschlag in einer Sache zu geben, die weit über alle zugängliche Beweisthümer der Geschichte hinausliegt. Versetzt man aber die Untersuchung auf philosophischen Boden, so hängt ihr Resultat von der Methode und dem System ab, und es ist natürlich, daß diejenigen der sporadischen Ansicht huldigen werden, welche vermittelst einer generatio aequivoca oder stetig sich potenzirenden Metamorphose die höheren Gattungen aus den niederen, den Menschen aus der Natur hervorgehen und die Natur erst durch wiederholte Versuche zum Gelingen des Menschengebildes kommen lassen, von welchen Versuchen die niedern Racen noch Ueberbleib-

1) Vergl. unter vielen Andern: Prichard Naturgesch. des Menschengeschl. Deutsch herausgegeben von R. Wagner. 1840. Weerth, Die Entwickelung der Menschenracen durch Einwirkung der Außenwelt. 1842.

sel seien. Auf diese Theorie von Courtet de l'Isle kommen im Allgemeinen die meisten Variationen dieses Themas zurück, womit dann die Historiosophie die weitere Lehre verbindet, daß die Aufgabe der Civilisation in der Vereinigung des Menschengeschlechts zu einem sittlichen Organismus bestehe, was aber begreiflicher Weise nur dann möglich ist, wenn entweder ein Theil des Menschengeschlechts schon sittlich gebildet, oder doch noch im Stande der unverdorbenen Natur ist. Das bloße Zusammenkommen vieler und aller particularen Eigenthümlichkeiten, die in ihrer Trennung eben das Abnorme sind, könnte keinen Fortschritt erzeugen, so wenig als die Vereinigung aller möglichen Abnormitäten je eine normale Persönlichkeit hervorbringen würde. Es müßte eine Umbildung aus dem substantiellen Grunde hervorgehen, die ebenso sehr kritische Tilgung wie Vereinigung wäre. Ueberdies sind die Unterschiede nirgend und auch hier nicht blos coordinirt sondern zugleich subordinirte Abstufungen. Wenn es mit der ursprünglichen Racenhaftigkeit seine Richtigkeit hätte, so träte auch der dogmatische Satz von der principiellen Unfähigkeit der ersten Menschen in Kraft; Gott hätte dem Mangel des ersten Schöpfungsversuchs später nachhelfen müssen, das erste Menschengeschlecht wäre also schuldlos an seinem Verderben. Dem Theologen drängt sich nur zu leicht die Sorge auf, daß, wenn dem ersten Adam schon Alles gegeben war, nichts Specifisches für den zweiten übrig bleibe [1]). Aber auch dieser Satz wird von den Vertheidigern jener Ansicht zurückgewiesen und somit bleibt ihnen kein anderer Ausweg übrig als die Potenztheorie, die sich wieder auf die experimentirende Nothwendigkeit stützt, welche wir als

1) Rothe Theol. Eth. II. S. 218. — Auch nicht die Rücksicht auf die gewöhnliche Darstellung der Erbsünde, welche zu einer „ersten sündhaften That des Urälterpaares zu nöthigen scheint" (Ueber die Zukunft der evangelischen Kirche, Reden ꝛc. S. 346) veranlaßt uns zu obiger Annahme, sondern vielmehr die angegebenen positiven Gründe.

Proceſſualismus in ihrer durchaus antiethiſchen Nichtigkeit aufgezeigt haben.

Die chriſtliche Weltanſicht hat ſich aber in Bezug auf die factiſch eingetretene Abnormität und deren Heilung allerdings auch große dogmatiſche Mißgriffe zu ſchulden kommen laſſen, indem ſie eine Theorie der ſogenannten Erbſünde aufſtellte, die gründlich gereinigt werden muß, wenn das Gold der Wahrheit, das in ihr liegt, lauter hervorſtrahlen ſoll. Am weiteſten iſt hierin die Concordienformel, dieſer ſpäteſte Nachſchößling der ſymbolbildenden Dogmatik, gegangen, aber auch mit ſich ſelbſt im Widerſpruch hängen geblieben [1]). Daß die Dogmenbildung hier überhaupt an ihrer Grenze ſteht und die weitere Entwickelung der Philoſophie überlaſſen muß, ergibt ſich ſchon aus dem Inhalt der Sache; denn es iſt eben von der menſchlichen Freiheit die Rede, die das Weſen des Menſchen ſelbſt ausmacht und ein Gegenſtand ſeines unmittelbaren Selbſtbewußtſeins iſt. Weder Auguſtin noch die ſtreng lutheriſche Lehre kann dem Widerſpruch entgehen, entweder das Weſen des Menſchen ſelbſt zur böſen Subſtanz zu machen, dadurch aber zugleich auch die Möglichkeit der Selbſtverſchuldung und die Zurechnungsfähigkeit aufzuheben, folglich den ganzen Begriff der Sünde zu negiren; oder aber ſynergiſtiſch zu werden; denn dies geſchieht, ſobald man, um dem anſtößigen decretum absolutum auszuweichen, der menſchlichen Freiheit einen quantitativen Antheil an der Erlöſung zugeſteht. Das plus und minus führt hier nur zum perennirenden Widerſpruch dieſer falſch angewendeten Kategorie; anſtatt durch die Quantität, muß das Verhältniß vielmehr durch die Unterſcheidung des poſitiven Grundes oder Princips von den negativen Bedingungen beſtimmt werden, nicht aber dadurch, daß man das poſitive Princip ſelbſt in zwei ungleiche Hälften zerſchneidet. Auf Seiten des Menſchen iſt das Poſitive der ihm verliehene formale

1) Schleiermacher Glaubensl. II. S. 204.

Freiheitstrieb, welcher mit dem Schwerpunkt seiner Existenz selbst identisch ist, worunter man jedoch nicht mit Quenstedt schon eine Neigung sich gegen die göttliche Gnade zu verschließen verstehen darf. Die negative Bedingung, die das menschliche Subject zu erfüllen hat, besteht darin, daß es sich gegen die überall gegenwärtige göttliche Gnade nicht spröde verhalte, so daß anderseits wieder der Erlösungs- und Begnadigungsact auf positive Weise der Gottheit angehört, die sich in ihrer Weisheit an das Mittel der freien Theilnahme der Subjecte als nothwendige Bedingung bindet, nicht magisch umwandelnd eingreift. Ein solches Vermögen der Negativität muß dem menschlichen Subject zugestanden werden, was die ältere Augustinische Theorie nicht wollte aus Furcht der Allmacht Gottes etwas zu vergeben; die neuere Dogmatik erkennt wenigstens eine malitiosa obduratio oder resistentia an. Das Weitere gehört dem dritten Theil des Systems an oder liegt ganz außerhalb der Ethik im Gebiet der Religionsphilosophie; die hierbei obwaltenden Schwierigkeiten hat Jul. Müller fast vollständig erörtert [1]).

§. 95.

Die unbefangene christliche Weltansicht verkennt, wie gesagt, einerseits den Werth der individuellen menschlichen Freiheit nicht, denn sie gewährt dem Individuum das Recht des Wissens, worin die Entschuldigung für das a priori nicht wißbare objectiv bewirkte Uebel liegt, ohne doch den Menschen von den schädlichen Folgen desselben zu eximiren, die für ihn nothwendige Belehrungs- und Bildungsmittel sind. Anderseits hebt sie aber auch ebendamit die solidarische Verpflichtung der Menschheit für alle Folgen des vermeidlichen Uebels und Bösen nicht auf. Jeder der sündigt, sündigt nicht nur für sich und empfindet allein die Folge davon, sondern er ladet auch zugleich eine Schuld gegen

1) Von der Sünde. II. S. 311 fgg.

Andere und das ganze Geſchlecht auf ſich, indem er an ſeinem Theil den überall wechſelwirkenden ſittlichen Zuſtand verſchlimmert, ihn zu einem forterbenden und ſich verbreitenden macht (§. 58). Alles dies iſt nur die Kehrſeite der Liebe und der poſitiven Freiheit. In dieſem Sinne gibt es eine Erbſünde und einen von der ganzen Menſchheit verſchuldeten und verdienten Zuſtand, der die Strafe nothwendig macht, obſchon dieſer Zuſtand und die Sünde und die Strafe überhaupt nicht abſolut nothwendig ſind, weil neben dem abnormen der normale natürliche Weg der ſittlichen Bildung offen ſtand. Dieſes Verhältniß des unter ſich gegenſeitig und durch einander Verpflichtet- und Verſchuldetſeins der Menſchen läßt die Menſchheit erſt als vollkommen freies Geſchlecht erſcheinen; es iſt der reale Zuſtand ihrer Freiheit ſelbſt. Oder wie ſollte die Menſchheit frei heißen können, wenn der Einzelne deterministiſch nicht durch die Menſchen ſelbſt, ſondern durch andere Mächte wohl oder übel determinirt würde, oder, was eben nur die Kehrſeite davon iſt, wenn indeterministiſch jeder Einzelne für ſich ganz unabhängig von dem Einfluß der Andern, ohne phyſiſche und hiſtoriſche Continuität ſein inneres Leben atomiſtiſch aus ſich beginnen und fortführen könnte und ſollte? Ein gemeinſames Handeln zu beſtimmten Zwecken, ein ſich Bilden durch einander gegenſeitig, eine thätige Menſchenliebe, die irgend etwas objectiv in Wahrheit förderte, wäre gar nicht möglich [1]). Wäre weder der böſen noch der guten That eine dauernde (wenn gleich nicht phyſiſch nothwendige) Folge geſtattet, das menſchliche Wollen und Handeln für Andere erfolglos, ſo gäbe es auch für die poſitive Liebe und Freiheit nirgends in der Welt eine wirkſame Stellung. Wie ein ſolcher Zuſtand thatſächlich nicht ſtattfindet, ſo könnte er auch nicht als ſittlich, am wenigſten unter dem Geſichtspunkte der Liebe begriffen werden; vielmehr wo ſich thatſächlich dergleichen Iſolirungen einzelner

1) J. Müller II. S. 54.

verwahrloſter Individuen, verirrter Horden und vom Ganzen der Menſchheit abgeſprengter Stämme finden, erſcheint dies als der Natur und der ſittlichen Beſtimmung, d. i. dem Freiheitsproceß überhaupt zuwider, indem es überall zur Knechtſchaft unter die Natur, theilweis bis an die Grenze der Verthierung geführt hat. Die Selbſterziehung der großen Menſchenfamilie iſt und war von jeher ebenſo die Beſtimmung der Menſchheit, wie die Erziehung Beruf der einzelnen Familie iſt und nur in ihrem Schooße durch Aeltere, Erfahrene, Weiſere verwirklicht werden kann. Auch auf dem Schauplatz der Menſchheit hat es, ſoweit die Geſchichte zurückreicht, niemals an relativ gebildeten Lehrvölkern gefehlt neben den roheren und verſtreuten; Barbarei iſt niemals allgemein geweſen; ob ſie es werden konnte und ohne die beſondere Vorkehrung des Chriſtenthums durch wachſende Schuld der Menſchen geworden ſein würde [1]), iſt eine nur dem Alles überſchauenden Verſtande beantwortliche Frage [2]). Gewiß aber würde es niemals ſo weit haben

---

1) Von dem Zuſtande, in welchem Chriſtus die Menſchheit auf Erden fand, gibt u. A. eine beredte Darſtellung Aimé Martin, Ueber die Civiliſation des Menſchengeſchlechts u. ſ. w. überſetzt von Leutbecher. 4. B. Cap. 2.

2) Jemehr die Unfreiheit im Fortſchritt des Böſen zur Nothwendigkeit, weil zum Naturproceß wird, deſto unfehlbarer wird dem Alles überſchauenden und den innern Zuſammenhang der Dinge durchdringenden Geiſte Gottes auch ein Vorherwiſſen der menſchlichen Willensentſcheidungen zukommen; ebenſo, je mehr die Menſchheit wahrhaft poſitiv frei wird und der ſittlichen Vollendung näher kommt; denn in beiden Fällen werden die Ausnahmen ſeltener, die Möglichkeit immer mehr zur Wahrſcheinlichkeit werden. Gott konnte alſo unbeſchadet der menſchlichen Freiheit den Zeitpunkt wohl erkennen, wo dieſe Wahrſcheinlichkeit der ſiegenden Freiheit in jene der Nothwendigkeit umbog, und erlöſend eingreifen, als dieſe Zeit erfüllet war. Nur im Beginn der ſittlichen Laufbahn der Menſchheit ward auch Gott die wirkliche menſchliche Entſcheidung erſt mit dieſer ſelbſt offenbar. Man kann daher ebenſowenig von einem unbedingten Vorherwiſſen Gottes, wie mit Rothe und den Socinianern von einem Nichtvorherwiſſen der menſchlichen Selbſtbeſtimmungen vor der

kommen können, wenn die Menschheit, ich will nicht sagen, ohne Ausnahme dem möglichen normalen Entwickelungswege gefolgt — wenn sie sich nur nicht in isolirte Völkertheile, die aufhörten belebende und belebte Glieder des Menschheitsorganismus zu sein, verloren, wenn sie, anstatt ganze Stämme in erinnerungs- und geschichtslose Dumpfheit versinken zu lassen, vom ersten paradiesischen Familienherd aus ein in Pietät sich verbunden fühlendes und wissendes Ganzes geblieben wäre.

Nach christlichen Begriffen würde es nicht die rechte Frömmigkeit sein, wenn Einer sich für sich gerechtfertigt und unbefleckt wüßte; stärker erhebt sich aus diesem Gewissen das höhere der positiven Liebe, welche fragt, was man als sittlicher Mensch für die Sittigung, für das Heil der Uebrigen gethan oder zu thun sich gedrungen fühle (§. 62). Jene Andern, die sittlich Verkommenen und Verwahrlosten können, so wie sie sind, in der Erstorbenheit ihres Bedürfnisses nicht zu uns sich sehnen, wir können und sollen zu ihnen gehen, sie suchen, wie die Eltern ihre Kinder, wie der Hirt seine Heerde. Diese Begeisterung der Liebe ist nicht mit jener egoistischen Reinheit zufrieden, diese allein würde vielmehr zum neuen Vorwurf, wenn sie eine unmittheilsame, lieblose oder gar egoistische wäre, die genug daran hätte in ihrem persönlichen Selbstbewußtsein auszuruhen und sich besser zu wissen als Andere. Die Weisheit der christlichen Liebe soll und will selbst das Ferment der ganzen Menschheit sein; es soll ein Hirt und eine Heerde

---

That reden, sobald man Wissen auf wirkliche That bezieht; wohl aber muß man Vorauswissen der Möglichkeit im Allgemeinen und ebenso der Maßregeln, die in diesem Fall für die Erlösung zu nehmen waren, also überhaupt ein hypothetisches Vorhersehen, d. h. Vorherbedenken, annehmen. Gott würde nur dann einem Irrthum unterworfen gewesen sein, wenn er auf die normale Entwickelung allein gerechnet hätte. Auch J. Müllers Erörterung (II. S. 299 fg.) scheint den Widerspruch nicht ganz zu heben, welcher zwischen einem unbedingten göttlichen Vorherwissen und der menschlichen Willkür unleugbar obwaltet.

werden, nicht im Sinne einer intoleranten Gewaltherrschaft, sondern aus dem Drange mittheilsamer Liebe heraus. Daß so Viele, daß ganze Völker und Stämme noch so verwildert sind, ist nicht ihre Schuld allein, es ist auch deine Schuld, du Vorgeschrittener in der Wahrheit, und fühlst du dies, so erkennst du die Erbschuld der Menschheit an, unter der du gelitten, die du vergrößert, und nun, wenn auch nur Sandkorn für Sandkorn darreichend, mitzutilgen hast. Dieses Theilgefühl der Erbschuld ist negativ dasselbe, was die Liebe positiv ist. Er, in dessen Seele der Funke dieser Liebe zuerst einschlug, der sich als Sohn der Menschheit berufen sah, er war der erste Christ, wie wir Christen nach ihm jeder unserestheils Christus sein sollen.

Drittes Buch.

System der Ethik.

Erster Theil.

Eudämonologie.

Erstes Capitel.

Princip der Eudämonie.

1. Begriff der Eudämonologie im Allgemeinen.

§. 96.

Indem wir uns aus den Höhen der Speculation auf den Boden des wirklichen Lebens niederlassen, treten wir zunächst in die Idylle des häuslichen Familienlebens ein. Der verhältnißmäßig enge Bezirk dieses Abschnittes der Ethik ist bereits (§. 22) abgegrenzt und das Princip oder genauer das Principiat desselben in dem Begriff der ersten oder unmittelbaren Persönlichkeit (§. 43) nachgewiesen worden, so daß uns zunächst nur obliegt, an jene Begründungen recapitulirend zu erinnern[1]). Die Entwickelung dieser ersten Persönlichkeit vermittelst der mit ihr zugleich gesetzten äußerlichen Bedingungen wird der zweite, und der

1) Die einleitenden Paragraphen 96 — 100 enthalten daher eigentlich nur ein Lemma aus dem ersten principiellen Theil der Ethik, die darauf folgenden 101 — 105 aus dem zweiten phänomenologischen. Mit der Entwickelung der ersten eudämonischen Cardinaltugend (§ 106) beginnt das System.

Zusammenschluß beider Momente zum verwirklichten Selbstzweck der dritte Theil unserer Aufgabe sein, die inhaltliche Bestimmung dieser formalen Vorzeichnung aber muß sich aus dem Begriff der unmittelbaren Persönlichkeit und deren immanentem Selbstzweck ergeben.

Als unmittelbare Persönlichkeit tritt der Mensch aus dem Schooße der Natur, d. i. seines Geschlechts hervor; als nur erst erscheinendes Wesen manifestirt sich das specifisch Menschliche, die Vernunft, unmittelbar in seiner Gestalt, sein Geist als Seele (§. 43); er steht als lebendiger Vernunftorganismus mit der Naturumgebung in der unmittelbaren Wechselwirkung, die man Leben nennt; sein erstes Auftreten ist eine natürliche Zuständlichkeit, die dem ethischen Proceß voran- und erst allmählig in ihn übergeht. Diese primitive Unfreiheit im Naturzustande ist es, die aufgehoben und zur Beherrschung der Natur umgewendet werden soll, was nicht zu verwechseln ist mit einer Aufhebung der Natur selbst, oder Negation des Natürlichen an ihm; in der Natur als seinem basischen Elemente bleibt der Mensch immer; der Unterschied ist nur, ob sie ihn bewußtlos und willenlos, oder ob er sie nach bewußten Zwecken, d. i. frei determinirt. Der Einzelne würde ihrer Obmacht unfehlbar unterliegen; aber der Mensch ist auch niemals einzeln, wenigstens nicht im normalen Zustande, und war es nie. Als natürliche Persönlichkeit ist er einzeln keine ganze Person, sondern hat das Complement derselben in seiner zweiten geschlechtlichen Hälfte; das Paar ist das Menschengeschlecht in primitiver Totalität und nur in dieser Gepaartheit entspricht der Mensch dem Begriff des Menschengeschlechts, d. i. seinem Begriff; nur als Paar erhält das Geschlecht sich selbst mittels des Geschlechtsprocesses, und dieses sich selbst reproducirende Geschlecht oder die Familie erscheint gleich anfänglich so sehr als der eigentliche Begriff des Menschen, daß das Princip dieses ersten ethischen Stadiums keineswegs in der individuellen Einzelpersönlichkeit gefunden werden

kann, ſondern vielmehr gleich als Totalität der Menſchheit nur in ihrer primitiven Geſtalt, als Familie, aufgefaßt werden muß (§. 23).

Erſt in der Familie, aber auch ſchon in ihr iſt die Möglichkeit gegeben, die Unfreiheit der unmittelbaren Perſönlichkeit zu überwinden; denn hier vertritt die Erfahrung der Aelteren die Erfahrungsloſigkeit der Jüngern, das Geſchlecht bewährt ſich ſelbſt; jene haben dieſe zu pflegen, dieſe jenen ſich anheimzuſtellen; der phyſiſche Reproductionsproceß des Geſchlechts wird zu einem geiſtigen; beide ſind aber nur Seiten eines und deſſelben Proceſſes, in ihm nicht durch Reflexion geſchieden; ſie gehen in Weiſe des Gefühls vor, und dieſes Gefühl charakteriſirt ſich als wechſelſeitige älterlich-kindliche und kindlich-älterliche Pietät. Iſt nun die Befreiung von der unmittelbaren Natürlichkeit, aber innerhalb dieſes natürlich-normalen Verhältniſſes, nicht auf Koſten deſſelben, der Zweck der Familie, und kann ſie dieſen nur mittels der Pädagogie erreichen, ſo iſt die nächſte unerlaßliche Bedingung, daß das familienſtiftende Paar ſich der Naturumgebung, in der und durch die es lebt, in der Weiſe bemächtige, daß vorerſt dieſe Lebensbedingungen für die Familie geſichert und ganz in die Macht derſelben gebracht werden; die Familie muß ſich den für ſie nothwendigen Umkreis in der Natur zum eignen Reiche abgrenzen und einrichten: das Hausweſen iſt das sine qua non, die baſiſche Bedingung zur Realiſirung jenes Zwecks, welcher die Familie als ſich ſelbſt begründender, erhaltender und genießender Selbſtzweck iſt. Jenes Mittel und dieſer Zweck, in welchem entfaltet wird, was im Princip implicite liegt, werfen erſt das gehörige Licht auf den Gehalt des Princips ſelbſt; denn hier behauptet mehr als in allen andern ethiſchen Kreiſen die anfängliche Adiakriſie des Gefühls ihr Recht, weil dieſe erſte Perſönlichkeit unmittelbar aus dem Schooße der bewußtloſen Natur hervortritt.

Die unmittelbare Perſönlichkeit.

§. 97.

Als Anfang des ethiſchen Proceſſes iſt jedoch auch die unmittelbare Perſönlichkeit nicht die nur natürlich bewußtloſe; ſie iſt ſchon mit dem Selbſtgefühl ihrer Naturbeſtimmtheit ausgeſtattet, das ſich ſelbſt innewerdende geſchlechtliche Naturell, welches ſchon innerhalb der Familie und mittels derſelben ſich immer mehr zum bewußten Charakter auszubilden beſtimmt und befähigt iſt. Als Abnormität würde zu bezeichnen ſein ſowohl die Verleugnung dieſes Zwecks eine Familie zu ſtiften überhaupt, als auch das Stehenbleiben bei dem phyſiſchen Acte der Begründung, der Wolluſt, die von der Natur in die geſchlechtliche Vereinigung gelegt iſt. Im männlichen und weiblichen Naturell des Menſchen liegt nicht blos dies, ſondern ſofort der ethiſche Beruf des Mannes, Schützer der Seinigen, und des Weibes, Pflegerin der Ihrigen zu ſein. Schirmen und Pflegen aber können ſie nur mittels des Hausweſens und innerhalb deſſelben durch Arbeit, Erwerb und gegenſeitige Fürſorge. Dieſe äußerliche Bethätigung nicht jedes für ſich allein, ſondern gegenſeitig um des Andern willen iſt die ethiſche Seite dieſer Sorge für das Leben und zugleich das Mittel, die eigne Perſönlichkeit zur naturbeherrſchenden Selbſtändigkeit zu erheben. Dieſe erſte Perſönlichkeit iſt aber mit der Natur noch unmittelbar verwachſen, ſelbſt noch natürliche, die ſich in ſich ſelbſt noch nicht in den Gegenſatz der äußern Lebensthätigkeit und des abſtracten ſubjectiven Ich geſchieden hat, ſondern noch im Elemente des Gefühls lebt und webt; ſie iſt zuerſt noch mehr die ſinnlich plaſtiſche als ſubjectiv geiſtige, und hat von ſich ſelbſt mehr ein äußerliches Anſchauungsbild als einen beſtimmten, aus dem Selbſtbewußtſein abſtrahirten Begriff. Gleichwie das Bewußtſein früher mehr objectives Weltbewußtſein als ſubjectives Selbſtbe
und die Freiheit des Willens noch vorzugsweis
Wahlfreiheit iſt (§. 43), ſo läßt ſich auch übe

Persönlichkeit noch nicht als eine innere von der somatischen Erscheinung, und als solche nicht von dem Naturelement, in dem sie lebt, trennen. Sie ist eine Ganzheit, aber keine in sich verschlossene, individuelle, einzelne, noch nicht die sich auf sich selbst stützende Rechtspersönlichkeit der individuellen Egoität, sondern zu ihrem Wesen gehört unabtrennlich ein realer Lebens- und Wirkungskreis; nur in und mit diesem fühlt sie sich als dessen Seele und ihr inneres Fürsichsein ist nur das Selbstgefühl des Centrums dieser Peripherie.

In diesem natürlichen Lebenselemente befindet sich das Individuum unmittelbar und findet sich darin, sobald es anfängt, zu sich selbst zu kommen; die Wahrnehmung der Umgebung ist eher als die seines eignen Selbstes. Aber diese Unmittelbarkeit des natürlichen Daseins soll zur freien Lebensthätigkeit vermittelt werden, was nicht durch ein Heraustreten aus derselben, sondern nur dadurch bewirkt werden kann, daß der Mensch sich der Kräfte des Lebens, zunächst seiner unmittelbar leiblichen bemächtigt, sie in seine Gewalt bringt, und mit Bewußtsein diese allgemeinen animalischen Lebenskräfte zu dem Zwecke des specifisch menschlichen Lebens leiten lernt, mit einem Worte, daß sein natürlicher Lebenstrieb zum Willen und seine natürliche Lebensthätigkeit zum Handeln wird, während er doch immer ein natürlicher, d. h. auf das Ideal des Menschen als natürlichen gerichtet bleibt, welcher Wille, da er vermöge der Willkür auch abnorm werden kann, mit vernünftiger Freiheit normal erhalten oder wieder normalisirt werden soll. Dies aber setzt eben so sehr schon ein gemeinsames Leben mit Andern in der Familie, als ein gemeinsames substantielles Medium voraus, mittels dessen die Glieder derselben in lebendiger Wechselwirkung mit einander stehen.

Das Hauswesen.

§. 98.

[redacted]aar bedarf eines gemeinschaftlichen Lebens- und schon aus dem physischen Grunde, um die

Gattung fortzupflanzen und ihr Nachwachsen zu sichern, wie vielmehr um der Familienliebe zu pflegen und zu genießen: des Nestes, Wohnsitzes (ἔδος oder ἦθος), des Hauses. Der unmittelbare Naturumkreis, auf welchen die erste Persönlichkeit unabtrennbar als dessen Seele bezogen ist, soll von ihr bemeistert, beherrscht, zum menschlichen Wirkungskreise umgestaltet und eingerichtet, er soll zur kleinen Welt im Makrokosmos umgeschaffen werden. In diesen Mikrokosmos tritt das Individuum bei seiner Geburt aus dem Fötalleben ein, und in ihm soll es erstarken, bevor es in die weiteren Kreise der menschlichen Gesellschaft hinausgeht. Es ist die unmittelbare Atmosphäre der Wirksamkeit und Liebe der Eltern, das peripherische Medium, das sie, wie die zwei Brennpunkte die Ellipse, gestalten und tragen. Im Hauswesen, welches noch in manchen Gegenden „das Wesen, oder Gewese" schlechthin genannt wird, ist es, wo Mann, Weib und Kinder in innigster Wechselwirkung stehen, wo alle Lebensordnungen, alle Tugenden und Fehler sich in ursprünglicher Brutstätte erzeugen; es ist die Sphäre einer eigenthümlichen ethischen Organisation, einer eigenthümlichen Reihe von Tugenden, ja der Tugend im eigentlichen engern Sinne des Wortes (§. 69). Ohne Seßhaftigkeit, Ehe und Hauswesen ist, wie bekannt, kein Familiengeist, keine Heimathsliebe und keine weitere darauf basirte Civilisation möglich; daher Ehe und Ackerbau von jeher als die Grundpfeiler aller Gesittung betrachtet, die angeblichen Stifter derselben als Götter verehrt worden sind, und selbst die Sprachen weisen durch den gemeinschaftlichen Ursprung der Namen: Sitz und Sitte, Wohnung und Gewohnheit darauf hin. Die häuslichen Tugenden werden daher als vermittelnde in der Eudämonologie eine besondere Ausbreitung gewinnen; sie machen die innere ethische Seite und diese das Wesen aus, aus welchem die Erscheinung des Wohlstandes und der Wohlfahrt, diese Aeußerlichkeit der Eudämonie, hervorgeht, so daß die Ethik an dieser Stelle ihres Systems zum Princip

einer besondern weit sich verzweigenden Wissenschaft oder Kunstanweisung wird: der Oekonomik.

Die Familie.

§. 99.

Ist die erste Persönlichkeit an und für sich selbst nicht von der Natur abtrennbar, und kann sie sich nur mittels derselben in einem besondern mikrokosmischen Lebenskreise entfalten, so wird die synthetische Einheit beider die objective Wirklichkeit und Wahrheit sein, in welcher jenes Princip sich vollständig entfaltet und im Selbstgenuß seiner Eudämonie sich befriedigt findet. Dieser Kreis ist die Familie und ihr inneres Liebesleben die Pietät. Ist die hier waltende erste Persönlichkeit schon an und für sich nicht die in sich abgeschlossene Einzelperson, sondern nur die geschlechtliche und als solche von Anfang an mit dem Mangel behaftete, der erst durch die zweite des andern Geschlechts zur Totalität der Gattung ergänzt wird, so ist auch die Tendenz dieses ganzen Processes so wenig auf individuelles Fürsichsein gerichtet, daß vielmehr die innigste Verbundenheit als der wahre Zweck, und das zerstörende Böse augenblicklich hervortritt, sobald ein Glied dieses Ganzen sich isolirt, der Einzelne als solcher sich zum Zweck macht. Der Mann mit seinen natürlich männlichen Eigenschaften wird grausam und barbarisch, das Weib mit seiner Schwäche selbstlos, das Kind, wo es pietätslos sich dem elterlichen Schooße entreißt, oder verwahrlost wird, geht zu Grunde oder wird Halbthier. Der natürliche Selbsterhaltungstrieb ist hier instinctmäßig ein Selbsterhaltungstrieb der Gattung, nicht des Einzelindividuums, weil dieses nur durch und in jener, jene sich nur in den Einzelnen, beide also nur in ihrer Vereinheit erhalten können.

Die Familie als das Menschengeschlecht in unmittelbarer Gestalt, verhält sich nicht in sich negativ, sondern nur gegen andere Familien und einzelne Fremde, sie schließt sich nur äußerlich ab. Als diese erste Einheit ist

sie auf dem physischen Grunde des animalischen Lebensprocesses ruht, doch auch schon von dem durch die ganze Natur wehenden Hauche der positiven Liebe beseelt, d. h. sie ist productiv, trachtet darnach sich selbst in ihr gleichen Producten zu offenbaren und sich selbst (se sibi) zu objectiviren. Dieses Trachten, ein eingepflanzter Naturtrieb, ist freilich an sich blind, instinctmäßig, dennoch ist es der Sache nach die positive Liebe, und so zu nennen, wenn es in die Region des Bewußtseins und der Freiheit erhoben wird. Auch die Thiere erzeugen Junge und pflanzen ihre Gattung fort; sie schaaren sich zum Theil sogar in Heerden, aber sie bringen es nicht zur Familie; die Brut zerstreut sich alsbald und es findet sich kein dauerndes Band im Gefühl und Bewußtsein, kein Familiengeist. Das also, was beim Menschen gerade der Zweck ist, geht hier verloren oder ist von Anfang an nicht vorhanden; das eigentliche Agens war nur die Geschlechtslust, und ist diese befriedigt, so vergeht auch die Flamme jenes Analogons der Liebe und erlischt alsbald spurlos. Im Gegensatz hierzu ist beim Menschen der eigentliche Zweck der παιδοποιία weder diese selbst noch die Befriedigung der ἡδονή sondern die sich selbst dauernd genießende Liebe im Schooß der Familie, kurz die Pietät das eigentliche subjective Agens an sich und die verwirklichte Wahrheit derselben die menschliche Eudämonie. Die Pietät des Kindes aber ist deshalb etwas Ursprüngliches, auf keine Weise äußerlich Einzupflanzendes, weil sie sich, wie die Religion, auf das natürliche Gefühl der Abhängigkeit gründet.

So wichtig das Moment der Kindererzeugung und Erziehung ist, so muß es doch zugleich von der Seite aufgefaßt werden, daß es den Selbstgenuß oder die Glückseligkeit der Familie als einer in allen ihren Gliedern für sich seienden, in sich durch sich selbst befriedigten Totalität vermitteln und vollenden hilft. Wie aus dem Moment des Hauswesens die specielle Kunstanweisung der Oekonomik, so wächst aus diesem Vermittelungsmomente der Fa-

milie die Pädagogik hervor, so daß diese beiden besondern Theorien ihr gemeinsames Princip in diesem Theile der allgemeinen Ethik finden. Um aber diesen, die Eudämonologie selbst, in sich als Ganzes abzurunden, kommt eben so viel darauf an, daß der Begriff der Eudämonie als specifisch menschlicher richtig bestimmt, und von den Nebenbedeutungen gereinigt werde, die er in den Systemen des Hedonismus und Eudämonismus angenommen hat, wie anderseits, daß die Familie als solche in ihrer Totalität zum Selbstzweck abgeschlossen, und nicht, wie im antiken Bewußtsein und nach diesem Vorbilde noch immer fast allgemein nur zum Mittel für Anderes, und zwar für den Staat, gemacht werde. Die Eudämonie als specifisch menschliche ist nichts Anderes als die zur objectiven und subjectiven Wirklichkeit und Wahrheit entwickelte, in der Auseinanderlegung ihrer Momente, d. i. in Gestalt der Familie, sich selbst genießende erste Persönlichkeit; die Familie ist der äußerliche Organismus dieser Einheit, das subjective Wesen oder die geistige Substanz und Seele desselben ist die Pietät, die lebendige Einheit beider die Eudämonie. Die Eudämonie ist also nicht jedwede Glückseligkeit oder Befriedigung; es giebt niedere und auch höhere Befriedigungen und Seligkeiten. Eine niedere ist die blos sinnlich-animalische des Lebensprocesses als solchen, die Wollust, das möglich intensivste Lebensgefühl selbst. Dieses aber ermangelt gerade des Specifischen, was die menschliche Eudämonie charakterisirt. Es ist schon mehrfach bemerkt worden, daß die Alten, namentlich Aristoteles, die sittliche Bestimmung des Menschen in den Begriff der Eudämonie zusammenfaßten, aber wenigstens Aristoteles wollte darunter keineswegs die bloße ἡδονή, sondern die specifische ἀνθρωπίνη εὐδαιμονία, verstanden wissen. Er fügt da, wo dieses specifische ἀνθρώπινον was das menschliche Leben von dem thierischen unter[illegible] n soll, das Merkmal des Poli[illegible] dem er den Menschen als

der That ist er hier auf dem rechten Wege, überspringt aber bei dem ersten Schritte den zunächst liegenden Kreis des häuslichen und Familienlebens, was um so mehr zu verwundern sein würde, da die Alten nach Vorgang ihrer ältesten Lehrgedichte und Aristoteles selbst die Oekonomik als eine eigne Kunstanweisung kannten. Dennoch ist von ihnen das Verhältniß derselben zur Politik niemals zur Klarheit gebracht worden; auch bei Aristoteles scheint sie wieder als Theil in der Politik aufzugehen, und alles dies ist daraus leicht erklärlich, daß das antike Leben überhaupt im Staatsleben aufging und die individuelle Persönlichkeit nicht zu ihrem Rechte kommen ließ. Daher kam es auch, daß sie nicht erkannten, wie es für den Menschen in dem ersten Stadium seiner sittlichen Entwickelung keine höhere Glückseligkeit geben kann, als die realisirte Liebe und Gegenliebe innerhalb des Familienkreises, und daß dieser Kreis selbst nur die erste Verwirklichung des von Natur dem Menschen eingepflanzten, in ihm sich specifisch menschlich gestaltenden Princips der Liebe ist. Diesen übersehend, suchten sie den Naturgrund sofort in der ἡδονή, der sinnlichen Lebenslust überhaupt, die in der geschlechtlichen Wollust gipfelt, als in welcher sich die verschiedenen Aeußerungen der Lebenskraft, die Begierden und ihre Befriedigungen zu dem concentrirtesten sich selbst Erfühlen des Lebensprincips zusammenziehen. Allein diese ist in Wahrheit nicht das positive Princip, sondern nur die negative Bedingung oder physische Basis für die ethische Erscheinung der menschlichen Eudämonie, deren Princip in der über jene Grundlage ὄπιθεν hereingekommenen Geistigkeit und Freiheit liegt, die sich mittels dieser ihrer Materie ihre erste unmittelbare Gestaltung giebt.

Die Grenzen der Eudämonologie.

§. 100.

Die Eudämonologie als eine besondere ethische Wissenschaft kann, wie aus Obigem klar hervorgeht und sich wei-

ter in der Rechtslehre zeigen wird, nicht füglich als Lehre „von der individuellen Sittlichkeit" aufgefaßt und durchgeführt werden, weil weder im Princip die individuelle Einzelperſönlichkeit ſcharf für ſich ausgeſondert, noch das Zweckproduct, der Familiengeiſt ſelbſt, ſo etwas Individuelles iſt. Hält man dies nicht im Princip feſt, ſo wird die ganze Entwickelung unvermerkt auf den Rechts- und Staatsboden hinübergeſpielt, und die Familie vermag nicht als eigenthümlicher Organismus in ſich abgeſchloſſen zu werden. „Der Familiengeiſt, ſagt Wirth[1]), hat ein durchaus innerliches Leben. In wahren Staaten gilt ſeine Individualität als ein Heiliges. Alle beſondere Sphären innerhalb des Staates ſind dem Ganzen offen; die Penaten aber ſind beſondere Götter, deren ideales Heiligthum die Grenze der Rechtsgewalt bildet." Wir werden demgemäß auch das Rechtsgebiet nicht mit Hegel in die Familie, die bürgerliche Geſellſchaft und den Staat eintheilen, was bei ſtrenger Conſequenz unvermeidlich wieder zu der antiken Auflöſung der Familie in den Staat führt, ſondern dieſe für ſich abhandeln und dagegen dem Rechtsgebiet die individuelle Perſönlichkeit als Princip des ſogenannten privaten Perſonenrechts zuweiſen. Die Hineinziehung und Auflöſung der Familie in den Staat (die ebenſo unzuläſſig iſt wie ein Aufgehenlaſſen derſelben in der Kirche oder religiöſen Sittlichkeit) hat eine zwiefache Conſequenz gehabt: im Alterthum kam dadurch die Familie nicht zur Anerkennung ihres Rechts gegen die ſtaatliche Allgemeinheit, und auch noch jetzt gilt dies in Hegels Schule für eine Prätenſion des Individuums, für eine particular egoiſtiſche Aufblähung der Einzelperſönlichkeit, der man zur Beſchämung den ſich ſelbſt vergeſſenden Patriotismus des claſſiſchen Alterthums vorhält; man verſpottet dieſe „Eitelkeit des lieben Ich,"

1) Specul. Eth. II. S. [illegible] II. § 1), wie auch mir ſelbſt in der Kateg. in Fichte's Zeitſch. Ethik auf das Princip der

das ſich nicht ganz und gar in der abſoluten Subſtanz des Staates auflöſen mag. Gegen dieſe Anſicht iſt in der Gegenwart ein gewaltiger Umſchwung eingetreten. In der Kirche hat ſich die individuelle Freiheit der religiöſen Ueberzeugung und des Cultus bis zur atomiſtiſchen Zerſplitterung, im Staate die Selbſtvertretung jedes Einzelnen ohne Unterſchied „auf der breiteſten Baſis" gelten gemacht, und dieſes letztere mit der Verbreitung communiſtiſcher Anſichten in Verbindung geſetzt.

Wenn wir nun gleichfalls dem Familienglück und der häuslichen Wohlfahrt eine beſondere Bedeutung zuerkennen und dieſelbe ſogar zu einer ethiſchen, gottgewollten Potenz erhöhen, ſo ſcheint nichts näher zu liegen als der Vorwurf, daß damit dem Communismus oder doch dem ihm verwandten Socialismus das Wort geredet und ein rationelles Fundament in der Wiſſenſchaft unterbaut werden ſolle. Allein man ſehe die Sache genauer an. Der Socialismus in ſeinen verſchiedenen Geſtalten fordert die Gewährleiſtung der individuellen Wohlfahrt vom Staate oder einer noch größeren Gemeinſchaft der Menſchheit; dieſe Forderung hält ſich entweder als eigentlicher Socialismus beſtimmt an den Staat, oder ſie geht phantaſtiſch ins Unbeſtimmte an die allgemeine Menſchenfamilie und nimmt dabei einen religiös-kosmopolitiſchen Anſtrich an; oder ſie bleibt endlich in ganz roher negativer Weiſe, als Communismus, blos bei der Zerſtörung des Privatrechts ſtehen [1]). In allen dieſen Geſtalten ſtützt er alſo die häusliche Wohlfahrt, die ſein Princip und höchſter Zweck iſt, nicht auf ſich ſelbſt, das Hausweſen und die Familientugend, ſondern er verlangt, daß ihm ſein höchſtes Gut von außen her gegeben werde. Dieſe Forderung würde gegründet ſein, wenn die Familie ein Staats- oder kirchliches Gemeindeinſtitut, wenn ſie nur ein Glied, eine Geſtalt oder Erſcheinungsſeite des rechtli-

1) Vergl. in der Kürze: La Martine Histoire de la révolution de 1848. I. liv. 7.

chen oder religiösen Organismus wäre. Nicht also die Selbständigkeit der Familie, die wir vertheidigen, sondern gerade die vielgerügte Absolutheit des Staates ist die Voraussetzung jener communistischen Forderung, und diese nur ein Rückschlag und Widerspruch dieser Staatstheorie gegen sich selbst. Indem wir dagegen die Selbständigkeit der Familie fester zu begründen suchen, suchen wir sie auch auf sich selbst, ihre eignen Mittel und Energien, die häuslichen Tugenden, Arbeitsamkeit, Sparsamkeit, Familientreue u. s. w. zu gründen, und werfen die Schuld auf *sie*, wenn sie es nicht zur Wohlfahrt und Zufriedenheit bringt. Wird aber die Gewährleistung dieser Güter nur von außenher gefordert, so wird die Faulheit und Impietät, die Fäulniß des Kerns und Keims aller Sittlichkeit ihrer eignen Strafe überhoben, ja sie soll sogar rechtsgesetzlich gutgeheißen werden. Was wir von der Staatsgewalt fordern, besteht zunächst darin, daß sie der sich selbst ausbildenden und behauptenden Familie und häuslichen Betriebsamkeit keine Schranken entgegenstelle, nicht übergreifend in dies eudämonische Freiheitsgebiet einwirke, mit einem Worte, wir verlangen vor allen Dingen jene Weisheit der Staatsgewalt, die sie als *negatives* Verhalten gegen den Grundsatz: my house is my kingdom, zu beobachten hat. Erst dann, wenn dieser Grundsatz gesichert ist, tritt die weitere Frage ein, was der Staat auf *positive* Weise für das Familienglück zu leisten habe; dies aber wird sich dann im Allgemeinen dahin beantworten lassen, daß ihm diese Sorge nur in so weit obliege, als sie sein *eignes* Bestehen betrifft. Nur dann und in soweit die Existenz des Staates selbst die Existenz der Familie voraussetzt, und er mit der Gefährdung dieser selbst gefährdet wäre, hat er positiv für sie zu sorgen. Specieller wird sich dies daher auch erst in der Rechtslehre erörtern lassen,

ergiebt sich, daß, je vollkommener die

er ihr Leben in sich ist, sie desto

, je abnormer, desto mehr der

Staat das Recht und die Pflicht hat, in ihrer Normalisirung sich selbst zu schützen. Die Einwirkungen der Staatsgewalt werden also immer zugleich als Selbstverschuldungen der Familie und als deren nothwendige Folgen oder Strafen anzusehen sein; wie es sich denn auch in den concreten Fällen immer so verhält, daß der Staat dann eingreift, wenn die Familie so gegen ihre eignen Pflichten und Zwecke frevelt, daß darin zugleich ein Frevel gegen das Recht enthalten ist. Da sich aber im historischen Proceß der Staat erst aus der Familie entwickelt, und der Uebergang der Gesellschaft aus der Familienform in die Staatsform ein allmähliger ist, so wird es Zwischenzustände geben, während welcher weder der Staat die Familie schon völlig frei geben, noch die Familie ohne seine positive Einwirkung sich selbständig fortbilden kann. Bestehen zwar kann eine einzelne Familie auch ohne den Staat; allein diese nackte Existenz, in der sie selbst noch zugleich ihr eigener Staat und ihre eigene Kirche, alles in unentwickelter Concentration sein müßte, ist selbst nicht ihre Vollkommenheit; erst wenn sie das ihr Fremdartige ausgeschieden hat und ihrem specifischen Selbstzwecke leben kann, wird sie innerlich frei, und erst wenn der Staat seinerseits zum vollendeten nationalen Rechtstaat frei über die patriarchialische Familienform sich erhoben hat, wird in diesem Staate die Familie auch äußerlich frei und zugleich gewährleistet sein können.

Dies ist der historisch-phänomenologische Progreß der Ausbildung des ethischen Lebens überhaupt, in welchem es sich mit der Auseinandersetzung der drei ethischen Sphären eben so verhält, wie innerhalb des Staates mit der Auseinandersetzung der sogenannten drei Gewalten. Wenn aber für unsere Darstellung der Eudämonologie hieraus die Frage entsteht: ob wir die Familienlehre in rein historischer Weise entwickeln wollen, d. h. ohne alle Voraussetzung eines schon vorhandenen Staates und einer schon ausgebildeten Kirc[illegible] isolirt und einsam

für sich allein; oder ob wir systematisch dieselbe als Theil des ethischen Gesammtorganismus und sogleich in lebendiger Beziehung zu den beiden andern Sphären vor die Betrachtung zu ziehen gedenken, so kann der ganzen Anlage unseres Systems zufolge nur die letztere Darstellungsweise gemeint sein; denn unser Zweck ging dahin, das ethische Ideal der Familie als kritisches Vorbild der wirklichen zu zeichnen; diese Vollendung aber kann sie nur in der freien Wechselwirkung mit den beiden andern ethischen Sphären erreichen; und diese mit vorauszusetzen berechtigt uns der allgemeine Theil der Ethik, in welchem die Grundlinien des Ganzen in allen seinen Hauptpartien bereits, so weit nöthig, aus der Idee a priori entworfen worden sind. Es kommt demnach auf dasselbige hinaus, ob man die Familie als freie, als vollendete und als vom christlichen Geiste durchdrungene darstellt, denn es verhält sich mit ihr wie mit der schönen Kunst, die auch erst dann eine wahrhaft freie und selbständige innerhalb ihres Bereiches wird, wenn sie nicht mehr zugleich Ausdruck des religiösen Cultus oder des patriotischen Rechtsbewußtseins ist.

2. Die Abnormität des eudämonischen Processes.

§. 101.

Das Böse besteht zufolge der früheren Untersuchung (§ 52) im Allgemeinen in einer Isolirung des Moments der Vermittelung oder in einem zum Zweck Machen des Mittels. Das Böse schließt also immer eine Negation ein, denn entweder der Zweck des sittlichen Processes wird negirt, oder das Princip desselben, beides vom Vermittelungsmomente aus, d. h. von der abstracten Thätigkeit, die als solche zwecklos sich für sich bewegt oder sich unmittelbar selbst zum Zweck macht. Das Böse hat seinen Sitz im Moment der Willkür, die, wie gezeigt worden, als Mittelmoment der Freiheit durchaus berechtigt und nothwendig,

aber als Princip und Selbstzweck abnorm ist. Es manifestirt sich daher in doppelter Gestalt, oder, wie man sagt, als zwiefacher Abweg nach rechts und links, während der gerade rechte Weg nur einer ist. So lange die Willkür sich nur gegen den Zweck hin verschließt und den Fortschritt zum Ziele negirt, erscheint sie minder verwerflich als dann, wenn sie sich gegen das Princip wendet und zur principiellen Negation, oder zum Abbrechen vom Princip wird; diese Wendung ist also zugleich eine Steigerung des Bösen. Mit der Negation des Princips, aus dem sie ihre Kraft zieht, erlischt jedoch die Energie des Bösen selbst, es erscheint als zunehmende Schwäche, Asthenie, Selbstaufreibung, während es, sich auf den Thätigkeitskreis der Willkür selbst beschränkend, als Hypersthenie auftritt [1]; daher auch die beiden Abnormitäten von jeher als das „Zuviel und Zuwenig" betrachtet worden sind. Alle diese Auffassungen, die mehr von der äußern Erscheinung abstrahirt sind, kommen zuletzt auf obigen wesentlichen Grund zurück.

Was die Steigerung der Unsittlichkeit bis zur Bosheit anbelangt, so ist gleichfalls früher bemerkt (§. 56), daß dieselbe nicht in einer Aufreibung des freien Princips selbst, sondern in einer falschen und durchaus verkehrten Freiheit, in einer Virtuosität der sich verselbständigenden Willkür zu suchen ist. In der eudämonischen Sphäre nun kann der Natur der Sache nach nicht sowohl diese dialectische Virtuosität jesuitischer Bosheit, sondern es wird vielmehr das unmittelbare sinnliche Böse hier vorkommen, und der Ahndungsproceß darauf gerichtet sein müssen zu verhindern, daß dasselbe weder zur Selbstaufreibung der ersten Persönlichkeit, noch zur Steigerung in Ungerechtigkeit und Bosheit fortgehe. Sofern die ersten actuellen Fehlgriffe unwillkürliche, der Erfahrung zuvorkommende, a priori

1) Schleiermacher Christl. Sitte S. 237.

nicht wißbare sind (§. 54), können sie freilich nicht von dem fehlenden Individuum selbst, aber sie können und sollen von der Familie kraft der Intelligenz ihrer erfahrenern Mitglieder prophylactisch verhindert werden. Sofern das Bewußtsein des Zöglings über das Zuträgliche und Nachtheilige noch nicht wach ist, beschränkt sich diese Fürsorge der Eltern von selbst auf das physische Leben oder sie nimmt die Gestalt einer unmittelbar physischen Pflege an, so daß die erste Aufgabe der Pädagogie nothwendig in der sogenannten physischen Erziehung besteht. Der Erzieher freilich hat dabei gleich anfangs auch didactische und moralisch religiöse Zwecke im Auge; aber die Mittel, deren er sich bedienen kann, sind doch in Bezug auf das unmündige Kind nur physischer Art, und der nächste Zweck auf die Normalität oder Normalisirung des physischen Organismus als Grundbedingung aller höheren sittlichen Bildung gerichtet. Dabei wird aber der Pädagog ebenso wenig stehen bleiben, als der Zögling im bewußtlosen Zustande verharrt; mit der Aufhellung des Verstandes wird die Belehrung und nöthigenfalls die Züchtigung, mit der allmähligen Bildung des Charakters die Zurückführung auf sein Inneres, die Vermahnung (νουθεσία) an die Stelle der prophylaktischen Pflege treten. Vergehen, Correctivmittel und der Besserungszweck entsprechen sich progressiv gegenseitig, und zwar in der Weise, daß ein und derselbe sittliche Endzweck gleich anfangs, aber nur auf Seiten des erziehenden Theils vorhanden, gewußt und gewollt ist, wogegen sich der zu erziehende passiv und relativ unfrei verhält; aber der Zweck des Erziehungsprocesses selbst ist, daß der Erzogene zu einem Erziehenden werde, und zwischen diesem Anfangs- und Endpunkte liegt als Vermittelung das successiv immer mehr selbstthätige Theilnehmen des Zöglings an der Selbsterziehung, und ein dem entsprechendes Zurücktreten der unmittelbaren Einwirkung des Erziehers. Sobald der Zögling sich selbst mitzuerziehen beginnt, beginnt auch die Zeit, wo die Zöglinge sich selbst gegenseitig untereinander er-

ziehen, die Zeit der Schule; von oben her weicht die Pflege der bloßen Beaufſichtigung, und poſitiv wirkt nur noch das belehrende Wort; zugleich aber tritt mit dieſem erſten Vorſpiel des Gemeinweſens geſchwiſterlich gleicher Genoſſen auch eine entſprechende Ordnung und die Nothwendigkeit eines Analogons der bürgerlichen Strafe gegen den Bruch derſelben ein; nur unter dieſem Geſichtspunkt erſcheint die Strafe innerhalb der pädagogiſchen Sphäre gerechtfertigt, und man muß dieſen Zuſammenhang der Vergehungen, Ahndungen und pädagogiſchen Zwecke im Allgemeinen vor Augen haben, um jedes dieſer Momente einzeln richtig zu beurtheilen.

Urſprung des eudämoniſchen Uebels.

§. 102.

Derſelbe Proceß, welcher in der normalen Familie noch jetzt vorgeht, iſt das im Kleinen wiederholte Nachbild der Erziehung des Menſchengeſchlechts im Großen; die geſchichtliche oder vielmehr vorhiſtoriſche göttliche Führung der Menſchheit kann nach jenem im vergrößerten Maaßſtab conſtruirt werden. Wie dort der Plan des weiſen Erziehers dem Zögling verborgen, ſeinem Auge nur die äußerliche Erſcheinung und Wirkung der Macht wahrnehmbar iſt, ſo auch hier dem Naturmenſchen. Wir haben oben (§. 94) die Wurzel alles Uebels, was die Menſchheit im Ganzen und Großen betroffen und ihre Entartung zur Folge gehabt hat, in der Impietät geſucht. Sie iſt ein Abbrechen der Entwickelung von ihrem Princip, ein ſelbſtſüchtiges, willkürliches ſich Losreißen der Erzeugten vom erzeugenden Grunde, ſo äußerlich eine ſporadiſche Vereinzelung und Zerſtreuung der Glieder der Menſchheitsfamilie zu einem particularen und darum deformirten Leben, wie innerlich ein Vergeſſen und Verlieren des Urquells, aus dem ſie emporgeſtiegen. Wie das einzelne Menſchenkind zu früh ſeinem Familienſchooße und der Pflege der

entrückt, in der weiten Natur, die für dasselbe nur eine geistige Einöde ist, verkümmern und verthieren muß, so auch in früheſter vorgeschichtlicher Zeit einzelne Familien oder Horden, die sich pietätslos mit dem Urstamm entzweiten, der Wiege der Menschheit vorzeitig entliefen und in ferne, bei der anfänglich nur langsam fortschreitenden Bewohnbarkeit der Erdoberfläche noch nicht zur Aufnahme menschlicher Wesen genugsam vorbereitete Erdstriche geriethen. Die Unterjochung unter die noch übermächtigen, selbst noch in Gährung begriffenen tellurischen Kräfte, des Klimas, der Atmosphäre u. s. w. war ihr Loos, die Folge eine tief in den leiblichen Organismus eindringende Degeneration, die zwar das specifisch menschliche Princip in ihnen nicht gänzlich zum Erlöschen brachte, aber deprimirte, indem sie das harmonische Ebenmaaß der organischen Kräfte und Systeme des Leibes zerrüttete, und sogar der Gestalt bis auf den Bau des Knochengerüstes hinein eine Thierähnlichkeit aufprägte, die begreiflich wird, wenn man sich erinnert, daß die Thiergattungen eine Particularisirung oder trennende Auseinanderlegung der verschiedenen organischen Glieder repräsentiren, die als lebendige Theilganze für sich verselbständigt auftreten, während die harmonische Totalität aller nur in der schönen Menschengestalt zu finden, diese aber auch nur in ihrer Normalität die schöne ist, während, sobald die innere Einheit zerrissen wird, sofort auch die äußere Erscheinung mehr oder weniger an den thierischen Typus erinnert.

Diese Racenhaftigkeit steht als Extrem der Abnormität dem andern Extrem des ursprünglichen vorsittlichen Naturstandes entgegen; zwischen ihnen liegen die Stationen der actuellen sinnlichen Vergehungen, der übeln Gewohnheiten, Untugenden oder Unarten und die des Lasters, welches zuletzt zur Selbstaufreibung führt. Die Racenhaftigkeit aber liegt als zweiter deformirter Naturstand über den Proceß
ittlichkeit hinaus; sie entspricht zwar in gewisser
Virtuosität der Bosheit, denn sie ist selbst eine

gewisse Art von Virtuosität, aber innerhalb der somatischen Lebenssphäre; anstatt des intellectuellen Moments, welches dort auf verkehrte Weise zur Sophistik sich ausbildet, gewöhnt und härtet sich hier der Körper im Dienste der äußerlichen Naturmächte ab, indem er sich von denselben knechten und verthieren läßt, selbst als Moment des Naturprocesses fungirt, aber nicht als herrschendes, sondern als beherrschtes, mithin auf Kosten der Freiheit und Ausbildung des ideellen Momentes. Durch sich allein sich zu civilisiren scheinen die Racenvölker, so weit die Erfahrung reicht, nicht im Stande zu sein; so wenig ihre Bildungsfähigkeit erloschen ist, so wenig vermögen sie sich selbst ohne europäische Bildungsfermente der Naturmacht zu entwinden; ja sollen sie gründlich genesen, so muß auch die somatische Basis durch Kreuzung wieder veredelt werden. Fast scheint es, als wenn America, dieser Mischkessel aller Nationen, zu diesem radicalen Verjüngungsproceß der Menschheit bestimmt wäre [1]).

Ohne tiefer in den Charakter der Racen und die verschiedenen Eintheilungen derselben einzugehen, wollen wir nur bemerken, daß, sobald die Racenhaftigkeit als Degeneration gefaßt wird, man den normalen Stamm des Menschengeschlechts, den sogenannten Caucasischen, nicht mehr als Race bezeichnen kann, sondern nur die hypersthenischen und asthenischen, die binnenländischen und maritimen, die nördlichen und südlichen, die negerartigen und mongolischoceanischen, die Nacht- und die Dämmerungsvölker, oder wie man immer den Gegensatz der Extreme bezeichnen mag. Diese Extreme erinnern in ihrer einseitigen Auswucherung zunächst an den radicalen Gegensatz des geschlechtlichen Naturells; und haben wir den allgemeinen subjectiven Grund des Uebels in der Impietät gefunden, so können wir weiter zurückgehend, ihn noch specieller verfolgen bis auf eine Verkehrung des naturgemäßen Verhaltens der beiden Geschlech-

1) Michelet Anthropol. und Psychol. S. 119.

ter und ihres Naturells zu einander. Nur aus dem glücklichen Temperamentum des überkräftig activ männlichen und des nachgiebig paſſiven weiblichen Naturells kann, wie ſich weiter unten deutlicher zeigen wird, die geiſtige Ehe des ſich ſelbſt in der Gewalt habenden Gemüths hervorgehen; iſoliren ſich dieſe beiden Grundfactoren aller Geſittung, d. h. wird einer davon übermächtig bis zur Unterdrückung des andern, ſo muß entweder eine fieberhafte Hyperſthenie oder eine kränklich verkommende Aſthenie, und überhaupt eine Maßloſigkeit aller ſinnlichen Triebe die Folge ſein, die nur zum Widerſtreit unter ſich und zur Zerſtörung der natürlichen Baſis aller Tugenden führen kann.

Der Progreß des eudämoniſchen Uebels.

§. 103.

Jene beiden Grundmomente des Princips der Geſittung, die ſich im männlichen und im weiblichen Naturell geſondert darſtellen, ſind die unmittelbare Incorporation derſelben Momente, die wir in der Analyſis des Begriffs der poſitiven Freiheit kennen gelernt haben; es iſt das Moment der Egoität und das der hingebenden Liebe, die nur in dem Begriff der poſitiven Liebe zur weiſen Liebe werden. Im Geſchlechtsverhältniß ſind von der Natur die materiellen Bedingungen zu dieſen ideellen Erſcheinungen gelegt; von dieſem Punkte alſo werden wir ausgehen müſſen, wenn wir den Organismus der Familientugenden, aber auch den Urſprung ihrer Abnormitäten begreifen und wiſſenſchaftlich nachconſtruiren wollen; denn hier liegt der heilig myſteriöſe, darum aber doch begreifliche Urgrund aller Erſcheinungen, die ſich zu einer Welt der Sittlichkeit und Seligkeit oder zur Unſitte und Verderbniß entfalten. Da aber die äußerliche Aufhebung des Gegenſatzes der Geſchlechter in der Ehe zugleich eine innere Temperatur deſſelben im Gemüth, und dieſe, die geſchlechtliche Liebe, zugleich die erſte Erſcheinung der poſitiven, ſchöpferiſchen Liebe iſt, die ſich,

wie äußerlich die Ehe im Familienorganismus, innerlich in der Pietät des Familiengeistes als ihrem verwirklichten Zweck genugthut, oder was ebenso viel: zur Eudämonie wird; so mußte eben darum, wie gesagt, die Impietät, diese Negation des Princips der positiven Liebe, als Urgrund alles Uebels der allgemeinen Menschenfamilie erkannt werden. Erinnern wir uns daran, daß der Mensch sich nur an der Hand der erziehenden Natur und Menschheit entwickeln kann (§. 93) wie er soll, daß aber vermöge seiner negativen Freiheit diese Entwickelung keine Naturnothwendigkeit ist, so wird eben jenes Losreißen vom mütterlichen Busen der Natur und aus dem Schooße der Familie ein Werk der Willkür oder Selbstsucht in Gestalt der sinnlichen Genußsucht und diese eine Verleugnung des natürlichen Pietätsgefühls sein. So im Ganzen und Großen der Menschheitsgeschichte wie im einzelnen Menschenleben, nur daß hier die Schuld eine beiderseitige, nicht minder der Eltern als der Kinder ist, und jener zumeist. Aber voraussetzen muß auch die sorgfältigste und liebevollste Erziehung der Eltern im Kinde jenen Pietätsgrund der Liebe, jenes erste unzweifelhafte Gewissen (§. 60), weil ohne diese Potenz alle Sorgsamkeit, Pflege und Erziehung nur eine Dressur, nicht aber freien Gehorsam und sittliche Selbständigkeit hervorbringen könnte. Die Vorsehung der Eltern muß aus der Atmosphäre des Säuglings die physischen und moralischen Gifte entfernen, womit herrschende Unsittlichkeit die reine Paradiesesluft der gesunden Natur infiscirt; ihre Erfahrung muß belehrend der des Kindes zuvorkommen, damit nicht jede Generation wieder von vorn anfange, Fehltritte durch Rücktritte endlos ohne Fortschritt corrigire und das ganze Dasein im negativ perennirenden Widerspruch hingebracht werde; ihr Beispiel endlich muß das epideiktisch anschauliche Ideal sein, nach dessen Glanze der unstäte Blick des Kindes sich unwillkürlich richtet. Sind diese Bedingungen gegeben — und gegeben waren sie vom Anfange, erneut wurden sie durch das christliche Ideal des väterlichen Gottesreichs der

Liebe — so ist es in der That der Einzelne, der die Schuld in sinnlicher Selbstsucht vermöge seiner negativen Freiheit auf sich ladet und dadurch das Uebel immer wieder für sich und für Andere hervorruft.

Wir überheben uns hier der Recapitulation der Stadien des unsittlichen Progresses in der sinnlichen Genußsucht vom actuellen Fehltritt zur übeln Gewohnheit und von dieser zum Laster, wie solcher im zweiten Buch §. 54 auseinandergesetzt worden ist; und erinnern nur vorübergehend in Bezug auf die actuellen Vergehen daran, daß es weder diese noch die durch sie hervorgerufenen Reactionen oder sogenannten Affecte in engerer Bedeutung des Wortes sind, die an und für sich schon einen dauernden sittlichen Uebelstand begründen. Was die Affecte anlangt, so haben schon ältere Psychologen und Sittenlehrer ihre amphiboliſche und mithin an und für sich noch nicht abnorme Natur erkannt [1]), da die Abwesenheit alles Affects auch einen Mangel an Afficirbarkeit, eine acidia des Gemüths für Gutes nicht minder als Böses, eine gänzliche Unfähigkeit für die sittliche Begeisterung (mit welcher freilich oft die Leidenschaftlichkeit verwechselt worden ist) voraussetzt, die als höchster Grad der Schwäche und sittlichen Fühlloſigkeit selbst schon abnorm und die Verfassung eines φαῦλος sein würde. Nur eine mönchische Ascetik mit manichäischen Ansichten im Hintergrunde konnte auf diese Leblosigkeit des Gemüths gerathen und verkennen, daß es gerade umgekehrt die sich selbst in der Gewalt habende intensivste Lebensenergie ist, worin das primum movens der Sittlichkeit liegt.

Die Selbstzerstörung des eudämonischen Uebels.

§. 104.

Wegen der innigen Verwebung des Geistes mit der Seele, der Seele mit dem Leibe, in welcher die erste Per-

1) Z. B. Reinhard Christl. Moral. I. §. 93 fg.

sönlichkeit noch besteht, bleibt uns schließlich noch übrig der endlichen Folge zu gedenken, bis zu welcher das sittliche Uebel innerhalb dieser Sphäre, abgesehen von der Depravation ganzer Stämme, für den Einzelnen fortschreiten kann, wenn derselbe sich nicht sogleich bei den ersten Schritten von dem Pfad des Verderbens abwendet, oder äußerlicher Einfluß ihm zu Hülfe kommt. Da das Laster schneller oder langsamer die Lebenskraft aufreibt, so läßt es sich auch als successive Selbsttödtung betrachten. Diese ist jedoch von dem eigentlichen Selbstmord wesentlich zu unterscheiden [1]).

Das sich selbst empfindende Seelenleben richtet sich in diesem seinen Gemeingefühl zunächst unwillkürlich schon im Thiere auf seine individuelle Fortdauer; es ist Selbsterhaltungstrieb und zwar rein physischer, und darum an und für sich noch nichts Sittliches oder Unsittliches. Dieser aber geht im Menschen alsbald zum Selbstgefühl, das Selbstgefühl zum reflectirten Welt- und Selbstbewußtsein fort. Dieses wird die nothwendigen äußerlichen Bedingungen gewahr, von welchen das Leben abhängt, und stützt sich auf die Erfahrung und Erinnerungen der zweckdienlichen und zweckwidrigen Mittel der Selbsterhaltung, also sowohl positiv auf Erreichung des Nothwendigen (Begehren) als negativ auf Abwendung des Schädlichen (Aversion, Verabscheuen) [2]), bis daß es das Subject dahin bringt, sich aller Bedingungen des Lebens möglichst zu bemächtigen, ihrer Herr zu werden und in dieser Sicherheit sein erhöhtes Selbstgefühl zu haben.

Die erste Abnormität kann hier darin liegen, daß der Selbsterhaltungstrieb mit sich selbst unmittelbar in Widerstreit geräth, und dieser Widerspruch ist möglich, weil das Leben von mannichfachen, einander zum Theil entgegenge-

1) Ausführlich handelt darüber Daub Syst. d. theol. Moral. II, S. 37—70. Rothe Theol. Eth. III. S. 198 fg.

2) Burdach Blicke ins Leben. II. S. 5. III. 154.

ſetzten Potenzen abhängt, der Lebenstrieb alſo momentan nach einer Seite hin ſo gewaltſam gegen einen Mangel reagiren, ſo heftig werden kann, daß er, der übrigen vergeſſend, ſich ganz in dieſe eine Richtung, und darüber von der andern Seite in Gefahr und Verderben ſtürzt, wie wenn das Thier aus Hunger ſich blindlings auf ſeine Beute wirft und dadurch ſelbſt zur Beute wird, oder umgekehrt aus Furcht vor dem Tode dem Verderben zueilt.

Auch der Menſch kann in Zuſtände gerathen, in welchen er gleich allem Lebendigen unfrei mit dem Uebel ringt und untergeht. Nicht dieſer letzte Act, ſondern die ihm vorangehenden Fehler und Fahrläſſigkeiten fallen ihm zur Laſt; jener, von ſeinen Prämiſſen iſolirt und für ſich allein betrachtet, erſcheint als unfrei, und man iſt ungewiß, ob man ihn beklagen oder verdammen ſoll, und zwar um ſo mehr, da ſich neben und außer der Selbſtverſchuldung hier auch Zufälliges und fremde Schuld zum Verderben des Opfers häufen können, wie z. B. bei der vererbten Dispoſition zu Krankheit und Wahnſinn. Der letzte Act iſt hier entweder eine allmählig erlöſchende Aſthenie aller Leibes- und Seelenkräfte, ein allmähliges Vergehen und ſich Auflöſen ohne allen Widerſtand, oder ein Act der Hyperſthenie, die mit gewaltſamer Selbſtvernichtung endet. Auf dieſer Spitze tritt nämlich die Verzweifelung ein, die in Wahnſinn, wenigſtens in momentane Geiſtesabweſenheit übergeht und mit dem Selbſtmord beſchließt.

Die Verzweiflung iſt der Hoffnung entgegengeſetzt; auch dieſe iſt in ſofern ein unfreier Zuſtand, als die Realiſirung eines Zweckes, der lebhaft gewünſcht wird, nicht von der Macht des Subjects abhängt, ſondern von etwas Anderem, vom glücklichen Zufall erwartet wird. Sofern es der Menſch innerhalb des eudämoniſchen Lebensgebiets niemals dahin bringt, alle Lebensgüter von der Energie ſeines Willens abhängig zu machen, iſt die Hoffnung ein unentbehrliches und vernünftiges Gut der Seele. Müßiges Hoffen wird nur dann unſittlich, wenn die Erfüllung eines Wunſches

näher oder entfernter von der Energie meines Willens abhängt; wenn ich wollen kann, soll ich nicht blos hoffen. Allein beides, meine Kraft und das Gut, können auch durch eine unübersteigliche Kluft von einander getrennt sein, und dann tritt bei der energischen, aber gleichwol ohnmächtigen Begierde die Verzweiflung ein, sobald die Wahrscheinlichkeit des Erreichens verschwindet, sei es nun, daß der gegenwärtige wirkliche Zustand an sich ein physisch unerträglicher ist, in welchem sich das Subject nur durch die geistige Energie der Erwartung, bald gerettet zu werden, hinhielt, sei es, daß das Gut ein so großes ist, daß im Vergleich damit bei seinem Verschwinden die Wirklichkeit völlig trostlos scheint; jenes ist die reale zum sinnlosen Schmerz sich steigernde Qual, die verzweifelte Hoffnungslosigkeit, diese die hoffnungslose Verzweifelung des brechenden Herzens (broken heart).

Dieser Moment ist nun entweder der hereinbrechende Wahnsinn, d. h. im Wesentlichen und abgesehen von allen besondern Modificationen, ein Zustand der Störung des Welt- und Selbstbewußtseins, wo das Subject außer Stand gesetzt wird, die Wirklichkeit von der Einbildung zu unterscheiden, so daß hier die Vorstellung des gehofften, aber verschwundenen Gutes zum Schein der Wirklichkeit wird; oder umgekehrt aus einer an sich noch erträglichen Wirklichkeit der letzte Hoffnungsstrahl schwindet und jene als blindwirkende Causalität ihr willenloses, bewußtloses Opfer in den düstern Schoos der Naturmächte hinabzieht. Im ersten Falle ist der Wahnsinn möglicher Weise für ein Rettungsmittel des Lebens, unter Umständen vielleicht für das einzig mögliche anzusehen.

Der Selbstmord aber ist aus diesem psychologischen Grunde wohl zu unterscheiden von der Selbsttödtung und dem freiwilligen Tode. Unter dem Selbstmord im engeren Sinne kann man eigentlich nur die sogenannte grobe, positive und absichtliche Selbstentleibung verstehen, deren Zweck die Vernichtung der zeitlichen Existenz aus Verzwei-

felung ist, welcherlei Ursachen auch diese haben mag; denn diese können sehr mannichfaltig sein von der bis zur Sinnlosigkeit gesteigerten Qual des körperlichen Schmerzes an bis zur Verzweiflung über Vermögenszerrüttung, unglückliche Liebe, verlorne Ehre und religiöse Zweifel. Sieht man auf die näheren oder entfernteren Ursachen, so kann die Verzweifelung, der Wahnsinn und der Selbstmord die letzte Folge aller sittlichen Vergehungen sein, und nicht blos aus dem eudämonischen, sondern auch rechtlichen und religiösen Gesichtspunkte betrachtet werden; daher er auch in diesen Sphären wiederkehrt und einer verschiedenen Beurtheilung zu unterwerfen ist. Gewöhnlich bringt man ihn unter den rechtlichen Gesichtspunkt und erwägt, wiefern der Mensch Herr seines eignen Lebens und es ihm erlaubt sei, dasselbe ohne Verletzung einer Socialpflicht abzukürzen oder aufzugeben. Ist diese Betrachtungsweise schon an sich einseitig, so wird sie noch unzulässiger, wenn man aus dem Standpunkte des bloßen Privatrechts das Leben als Eigenthum betrachtet, worüber das Individuum willkürlich verfügen könne. Zum völligen Abschluß ist die Sache erst durch die religiös sittliche Entscheidung zu bringen; diese verwirft den Selbstmord unbedingt, und schon deshalb kann weder die Eudämonologie noch die Rechtslehre ihn als erlaubt darstellen, weil keine sittliche Sphäre der andern direct widersprechen darf.

Der sogenannte „freiwillige Tod" besteht eigentlich in einer freiwilligen Wahl zwischen Tod und Leben, und ist entweder ein ganz allgemeiner formeller Inbegriff, der nur den natürlichen und den Tod durch fremde Gewalt ausschließt, oder wenn mit diesem Ausdruck ein bestimmter Begriff verbunden wird, so bedeutet er die Wahl des Todes durch fremde Gewalt und unabänderliche Umstände in einer Alternative, wo man das Leben nicht ohne Verletzung der eignen Menschenwürde, der Pflicht oder der Liebe zu Andern wählen kann. Ein solcher Fall hochherziger Selbstverleugnung tritt in seiner ganzen Reinheit dann ein, wenn

die Alternative auf keine Weise durch das Subject selbst herbeigeführt worden ist, wovon die Geschichte streng genommen nur das einzige Beispiel des Todes Jesu aufzuzeigen hat; qualitativ anders verhält es sich, wenn das Subject selbst zwar nicht ohne frühere Schuld an der Verwickelung, diese eben darum eine tragische ist, zuletzt aber doch frei die Partie der Pflicht ergreift und somit, indem es sich der sittlichen Idee opfert, zugleich auch seinen Schuldtheil sühnt. Der freiwillige Tod ist hier entweder freiwilliges sich tödten Lassen, wo noch die physische Möglichkeit der feigen Flucht übrig ist, oder ein positives sich selbst Tödten, und da beginnt die Region des eigentlichen Selbstmordes; denn auch da, wo das Leben zu wählen unsittlich ist, ist noch ein Unterschied, ob man die Macht des Gesetzes und die physische Gewalt über sich ergehen läßt, oder eigenmächtig die eigne Kraft gegen sich selbst kehrt, welches letztere niemals völlig gerechtfertigt werden kann; der eigentliche Selbstmord kann sich niemals als freie That rechtfertigen, er kann sich nur als unfreies Beginnen — dadurch hört er aber auch zugleich auf Mord zu sein — der sittlichen Beurtheilung überhaupt entziehen. Dies aber ist wiederum nur möglich und erklärlich in dem oben angeführten Fall der sinnlosen Verzweifelung.

Von jeher hat man sich durch die ästhetische Größe des Selbstmordes bestechen lassen, und namentlich gelten die Stoiker für Vertheidiger desselben, obwohl auch sie diese Ansicht weit mehr limitirten, als man gewöhnlich meint. Was in dieser Beziehung vom Selbstmord gilt, gilt auch von der Verzweiflung und selbst vom Wahnsinn. „Wer über gewisse Dinge den Verstand nicht verliert, der muß keinen zu verlieren haben", dieses Witzwort Lessings hat einen tiefern Sinn; der Verlust der Besinnung und des klaren Weltbewußtseins setzt eine Energie des Geistes voraus, die dem Schwächling fehlt; nur der mit tiefem und starkem Gefühl Begabte kann wahnsinnig werden und verzweifeln; die Geisteskranken haben somit im Allgemeinen

die Präsumtion einer ursprünglich vorzüglichen Begabung des Geistes und Herzens für sich, und so unheimlich es uns auch in ihrer Nähe wird, so sollte doch jene Reflexion allein schon hinreichen uns für sie persönlich zu interessiren. Eben dasselbe kann man auch vom Selbstmörder präsumiren; nicht diese That an und für sich, sondern sein vorangegangenes Leben ist es, was das Urtheil über ihn spricht. Daher wird auch der Streit, ob mehr Muth dazu gehöre, ein unerträgliches Leben zu ertragen oder abzuwerfen, sich nur dann für das erstere entscheiden müssen, wenn ein hoher Grad sittlicher Geisteskraft vorhanden ist; dasselbige Ertragen kann aber auch gerade aus sittlicher Schlaffheit und Gleichgiltigkeit hervorgehen, und im Vergleich damit erscheint der Selbstmord größer und erwirbt sich um so entschiedener ästhetischen Beifall, da der Muth, nicht die Schwäche, das Gemüth, nicht die Gleichgiltigkeit, der positive Grund aller Sittlichkeit ist.

Die Unterscheidung des Selbstmordes in einen subtilen, successiven oder mittelbaren, im Gegensatz zum groben, plötzlichen und unmittelbaren ist also insofern irrig, als zum Begriff des Selbstmordes Absichtlichkeit und Entschiedenheit gehört, und nicht derjenige ein Selbstmörder genannt werden kann, welcher um anderer Zwecke willen seine Lebenskraft frühzeitig aufreibt, die natürliche Lebensdauer verkürzt und sich in Gefahr eines plötzlichen Todes begibt.

Die Aufhebung der eudämonischen Unsittlichkeit durch das Strafübel.

§. 105.

Das natürliche Strafübel (§. 64) besteht in einer Reaction der Natur vermöge ihrer Gesetze gegen die Verletzungen derselben durch die menschliche Willkür. Wir mußten schon diesen natürlichen Uebeln, sofern sie von der Willkür hervorgerufen werden, eine heilsame, erziehende Kraft zuschreiben und sie als erste unmittelbarste Offenbarung des

göttlichen Willens betrachten, der sich durch die Naturordnung kund gibt. Der natürliche Mensch steht und das Menschengeschlecht im Naturstande stand ursprünglich zu der ihm noch verhüllten, aber nichts desto weniger in der Natur wirksamen Gottesweisheit in demselben Verhältnisse, wie das unmündige Kind anfangs zur Familien- und Hausordnung. Das Unvollkommene dieser Naturahndung aber besteht darin, daß Vergehen und Strafe noch unmittelbar Eins wie Ursach und Wirkung sind, mithin die Strafe an sich selbst wieder zur Quelle der Unsittlichkeit wird, wie sie Folge derselben ist; sie ist das durch die Vergehung der unmittelbaren Persönlichkeit an ihr und für sie erzeugte Verderben, und verdirbt diese wechselwirkend unmittelbar wieder. Diese, dem Naturproceß anhängende Form der Unmittelbarkeit, die den Straf- und Vergehungsproceß zum progressus in infinitum machen würde, muß aufgehoben werden, während das Strafübel selbst quoad materiam als anfängliches nothwendig fortdauern und sich gleich bleiben muß. Dies kann nicht anders geschehen, als indem Vergehen und Strafen an verschiedene Personen vertheilt und dadurch das Strafamt der Natur in die Hand des weiseren Theils der Menschheit, d. i. hier der Familienhäupter, gelegt wird. Nicht die ganze Menschheit kann von der Naturmacht befreit werden, sondern sie muß sich selbst in sich gegenseitig continuirlich befreien. Der pädagogische Proceß innerhalb der Familie ist demnach eine Wiederholung des natürlichen, aber zugleich so, daß er aus einem epimetheischen zu einem prometheischen, aus einem passiven und unfreien zu einem activen und freien wird. Indem und nachdem das Geschlecht von Anbeginn an durch Gottes Liebe mittels der in die Natur gelegten „moralischen Weltordnung" erzogen worden, erzieht es selbst sich in seinem Nachwuchs, und wie dieser den bewußten Plan der erziehenden Weisen anfangs kaum ahnet, so ahnete anfangs das ganze Geschlecht nur unvollkommen die Weisheit des Absoluten in dessen Machtäußerungen. Die Versuchung

zur Renitenz tritt dem Individuum um so näher, je mehr es sich der zweiten Periode des erwachenden Egoitätsbewußtseins nähert. Aber von der andern Seite macht es zugleich die Erfahrung, daß die obwaltenden Mächte gütig sind, wenn es sich denselben fügt; der Gehorsam belohnt sich, denn an sich stehen Naturordnung und menschliche Eudämonie in Einklang. Die übeln Erfahrungen der Widersetzlichkeit und die guten der Folgsamkeit bestätigen den urgründlich vorhandenen Zug der Pietät im Herzen und die verhüllte Weisheit des Erziehers wird geahnet, wenn auch nicht begriffen, sie wird zur Autorität. Die Autorität als erstes Glied des dialectischen Cyclus von Vertrauen und Gehorsam, ist nothwendig vom Anfang, die wahre besteht aber auch nur in der allgemeinen Ahnung einer im Besondern nicht begriffenen Güte. Die positive Liebe ist demnach schon hier in der Familie das Grundprincip der Erziehung; sie offenbart sich zuletzt in der Hingebung der Erzieher für das Heil des Zöglings, aber vorhanden ist sie immer, in jenen als bewußte, in diesem als unbewußte, und eben dieses Verhältniß ist die Pietät der Eltern gegen die Kinder und der Kinder gegen die Eltern.

Es kommt nun darauf an, daß im Erziehungsproceß diese Weisheit sich materiell an dieselben Belohnungs- und Strafmittel halte, wie Gott in der Natur, aber formell den eben berührten Mangel des natürlichen Strafübels aufhebe, d. i. keine andere willkürliche Strafen ersinne, als welche die Natur, sich selbst überlassen, endlich — aber als Besserungsmittel freilich oft zu spät — herbeiführen würde, und ebenso keine andern Belohnungen, als welche von selbst aus der gesunden Naturgesetzlichkeit für den Lebensgenuß folgen. Willkürliche Belohnungen als Reizmittel zum Guten treten mit der allgemeinen Welt- und Socialordnung ebensosehr in Widerspruch und schaden ebensoviel als Vernachlässigungen gegen dieselbe, und ebenso verhält es sich mit Züchtigungen. Es kommt darauf an, [illegible] unabänderlichen, objectiv wirk-

lichen Wahrheit machen zu lassen, aber auf unschädliche Weise. Zuletzt aber ist es immer die unendliche Liebe und Weisheit, die als Grundprincip hervortreten, anerkannt und frei erfaßt werden soll; diese kann weder durch Strafe noch durch Belohnung erzeugt, sie kann nur geweckt und gepflegt werden, wo sie im Keime vorhanden ist. Daher auch Verletzungen der Liebe und Pietät seiten der Kinder gegen die Eltern nicht durch Strafen, sondern nur durch Kundgebung der Betrübniß und des Schmerzes der Liebe geahndet und gebessert werden können [1]).

Die allgemeine Ethik hat nicht vorgreifend in das Detail der Erziehungskunstlehre einzugehen, sie hat sich vielmehr darauf zu beschränken, von den natürlichen Strafübeln, denen die Menschheit unterworfen ist, im Allgemeinen die richtige Ansicht aufzustellen und den Willen zu beleben, diese Macht der Natur über den Menschen mittels der Familienerziehung zu einer Macht der Menschheit in der Natur zu verwandeln, indem sie auf die stetige Analogie hinweist, welche auch hier zwischen der Urweisheit Gottes und der nachahmenden menschlichen stattfinden soll. Wie jene die Menschheit uranfänglich in eine paradisische, d. i. normale Naturumgebung versetzte, so soll die menschliche Erziehungsweise dem nachwachsenden Geschlecht im Schooß der Familie 1) entsprechend dem Naturstande, ein gleiches Paradies bereiten und prophylaktisch alle Verderbnisse der Unsittlichkeit aus dieser ersten Lebensatmosphäre so viel möglich entfernen. Sie soll 2) im Proceß der eigentlichen Erziehung a) dem sittlich Abnormen im Keime entgegenwirken, damit es nicht zur Gewohnheit werde und sich im Organismus festsetze, bevor noch das Bewußtsein erwacht, was eine Nöthigung zwar, aber noch keine Strafahndung ist; sie soll ferner b) als vertretende Erfahrungsweisheit belehrend zugleich und ahndend einschreiten, wo es

1) Schleiermacher, Erziehungslehre. S. 748. Ueber die pädagogische Zucht überhaupt S. 142. 374. 542. 734—776.

ſich um Verletzungen der Familien- und Hausordnung, namentlich in Bezug auf die Geſchwiſter und Altersgenoſſen handelt; ſie ſoll dabei — und wenn von vorn herein Alles richtig angelegt worden iſt, ſo wird ſie es auch können — c) von der eigentlichen Realzucht und Züchtigung immer mehr zum Verweis und zur Vermahnung fortſchreiten, d. h. an die zunehmende Einſicht und den freien Willen des Zöglings appelliren, damit endlich 3. die Erziehungsweisheit den Zögling allmählig und zur rechten Zeit emancipiren und ſelbſt, nach Erreichung ihres Zwecks, vor der ſelbſtändig gewordenen Perſönlichkeit deſſelben zurücktreten kann.

3. Die eudämoniſche Grundtugend des Naturells.

§. 106.

Schreiten wir zur Beſtimmung des Begriffs der erſten Cardinal- oder ſo zu ſagen Urtugend der unmittelbaren Perſönlichkeit, ſo treffen wir mit der antiken Bedeutung des Wortes ἀρετὴ und virtus in ſo fern nahe zuſammen, als dieſelbe in einer ebenſo unmittelbar natürlichen Tüchtigkeit, als in einem freien Erwerb beſteht; nur daß wir die ἀνδρία als poſitive Tugend der σωφροσύνη oder temperantia als der negativen voranſtellen, nicht, wie die Alten, jene auf dieſe folgen laſſen, und den Begriff jener, von der antiken Ethik in's Unbeſtimmte ausgedehnten Cardinaltugend aufs Engſte, nämlich auf den Scheidepunkt einſchränken, der beiden Gebieten, der Natur und der Freiheit, angehört. Daher darf es uns auch nicht befremden, daß wir dieſes Principiat nicht als Einheit, ſondern in der Zerfällung in zwei einander angehörige Individuen antreffen, welche durch ein drittes ſubſtratmäßig untergeordnetes Element zur concreten Einheit verbunden werden. Es iſt eben die Weiſe der Natur, ihre Momente ganze auseinanderfallen zu laſſen und ſie

nur durch die Macht der allgemeinen Subſtanz zuſammenzuführen. Alle genera der Natur exiſtiren nicht als genera, ſondern nur als ſpecifiſche Individuen; erſt in der begeiſteten Natur, d. i. im Menſchen, gewinnt das Generelle als ſolches Exiſtenz, nämlich als individueller Geiſt. Die erſte natürliche Perſönlichkeit kann ſich daher als leiblich natürliches Individuum nicht in derſelben Weiſe objectiviren, wie der Geiſt als denkendes Ich ſich in ſich und den Gegenſchein ſeiner ſelbſt in ihm ſelbſt unterſcheidet, weil ſie materielle Leiblichkeit iſt; ſie tritt in zwei geſchlechtliche Individuen auseinander; und ebenſo wenig können ſich dieſe in ein perſönliches Individuum zuſammennehmen; ſie können nur, zwei bleibend, in einem momentanen Act ihre geſchlechtliche Thätigkeit zu einem gemeinſchaftlichen Product vereinigen, dem Kinde, aber auch mit dieſem nur zu einer gemeinſchaftlichen Einheit mittels der äußern Lebenſphäre ſich umſchloſſen fühlen. Das Princip iſt, wie geſagt (§. 96), nicht die Einzelperſon als ſolche, ſondern das geſchlechtliche Paar mit dem geheimnißvollen Bande der ſubſtantiellen Einheit, deſſen myſteriöſe Macht ſich jedoch ſogleich in dem Gefühl der geſchlechtlichen oder pathematiſchen Liebe (Liebe im engſten Sinne) kundgibt und für Alle zum allgemein verſtandenen, in ſo fern alſo zum offenbaren Geheimniß wird. Dies die natürliche Grundlage; aber ſowie ſie gefühlt und verſtanden wird, ſteigt ſie auch in die Region der Freiheit hinauf, und erſt ſo gehört ſie der Ethik an. Sie iſt Erſcheinung des geſchlechtlichen Naturells; aber dieſe Erſcheinung iſt zugleich ein Reflex im Selbſtgefühl; dieſe ideell-ſubjective Seite und jene ſomatiſch-ſeeliſche in ihrer Unzertrennlichkeit machen ſie zum Willen und ſomit zu etwas Freiem, weil das ideelle Moment nunmehr von ſich aus das reelle beſtimmen kann.

Muth iſt überhaupt dieſe Energie des menſchlichen Willensprincips; aber weil unmittelbar zugleich durch das Naturell ſpecificirt, tritt der Muth auch gleich primitiv in

der Doppelgestalt des männlichen und weiblichen Muthes auf, d. i. des eigentlich und ohne weiteren Beisatz sogenannten Muthes (ἀνδρία v. ἀνήρ, virtus v. vir) und der Sanftmuth [1]). Man kann letztere auch den passiven Muth nennen, im Gegensatz zum activen, nur ist die Sanftmuth nicht einer Negation oder einem Mangel an Muth gleich zu setzen, da zur standhaften Ertragung von Uebeln ebenso viel Stärke gehört, als zur Bekämpfung derselben; der Unterschied ist nicht blos quantitativ, sondern ein qualitativer. Im männlichen Geschlecht ist das Egoitätsmoment der Persönlichkeit als Spontaneität vorherrschend, im weiblichen die sich hingebende Liebe als Receptivität. Das weibliche Naturell entspricht ferner der plastischen Kraft, die als Formthätigkeit ganz in den Stoff eingeht, sich in ihn verliert und mit ihm eins wird, wie die ἐνέργεια mit der δύναμις oder der ὕλη in der ἐντελέχεια; das männliche dagegen entspricht der sich in sich zurückziehenden, sich als selbstbewußtes Ich setzenden ideellen Thätigkeit, die dann nach bestimmten Verstandesbegriffen auf die Welt reagirt; der Mann ist mehr beseelter Geist, das Weib mehr begeistete Seele. Diese natürlichen Einseitigkeiten gehen, getrennt, zu Abnormitäten auseinander; wie demnach im äußerlichen Organismus dieser Sphäre die Verbindung derselben zum geschlechtlichen Paar, bei dem Menschenpaar zur monogamischen Ehe von Natur geordnet ist, so soll auch subjectiv im Gemüth diese Ehe zur geistigen Einheit werden, d. i. zum Gemüth im eigentlichen Sinne, worunter wir jene Tiefe und Innigkeit der Gefühle verstehen, deren vorherrschende Stimmung und Grundzug wesentlich die Liebe und welches selbst das Grundethos ist, aus welchem jede milde Gesinnung und Sitte erblüht, während der Mangel wilde Barbarei hervorbringt.

Indem wir nun zur näheren Betrachtung der männ-

1) Bemerkenswerth ist, daß sich in dieser Zusammensetzung das Geschlecht des Grundwortes ändert.

lichen Tugend insbesondere fortgehen, werden wir dieselbe nothwendig in Bezug auf das andere Geschlecht und das gemeinschaftliche Verhältniß beider zu fassen haben; ebenso in Betreff der weiblichen Sanftmuth; m. a. W. es theilt sich die Betrachtung dieser Tugend in die des männlichen Naturells, die des weiblichen und die des ehelichen oder überhaupt des Verhältnisses der Geschlechter zu einander, d. i. der Sittsamkeit des Gemüths als Grundethos, unter welchem nichts anderes als jene natürliche und primitive von Verwilderung gleichweit wie von Ueberfeinerung entfernte Unschuld, jene normale Urbeschaffenheit zu verstehen ist, die wir voraussetzen müssen, wenn wir das Menschengeschlecht nicht aus der Thierheit hervorgehen lassen, sondern die Racenhaftigkeit und Wildheit als einen Zustand der Degeneration betrachten. Uebrigens bleiben wir hier bei dieser Grundtugend als solcher, d. i. als subjectivem Princip stehen; die ethischen Institutionen, welche zu deren Erhaltung und Wiederherstellung im realisirten Familienorganismus daraus hervorgegangen sind, werden später ihre Stelle finden.

Der männliche Muth insbesondere.

§. 107.

Indem wir diesen an die Spitze der Eudämonologie und somit an die Spitze der ganzen Ethik stellen, setzen wir damit kein anderes Princip, als den Willen, der ein für allemal die Wurzel des ganzen Stammbaumes der sittlichen Erscheinungen sein und bleiben muß; wir setzen ihn nur in einer gewissen primitiven Gestalt, in welcher allein ein solches allgemeines Princip bestimmte Wirklichkeit haben kann. Damit tritt dieses Princip, welches das allgemeine und in Allen gleiche Menschenwesen ist, zugleich mit einer gewissen natürlichen Beschränkung behaftet auf; diese Particularität ist aber noch nicht Individualität der einzelnen Persönlichkeit, sondern selbst noch eine relativ all-

gemeine, ja die allgemeinste, die überhaupt vorkommt, die des geschlechtlichen Naturells; alle andere, wie Temperament, Talent, Nationalcharakter und dergleichen sind specieller und jener Grundeintheilung untergeordnet.

Wenn wir demnach den Muth vorläufig als die Energie des natürlichen Willens definiren, ist einerseits damit etwas von Natur Verliehenes, durch menschliche Freiheit nicht selbst Producirbares gesetzt, anderseits liegt in dem Begriff des Willens, daß damit nicht die bloße Lebenskraft oder dergleichen rein Physisches gemeint ist, sondern ein selbstbewußtes oder doch im Selbstgefühl sich selbst erfassendes und sich somit durch sich selbst und mit eigener Freiheit bestimmen und ausbilden könnendes und sollendes Princip. Der Muth unterscheidet sich somit durch sein Selbstbewußtsein von dem blinden Naturtriebe der Selbsterhaltung oder der sogenannten natürlichen Lebensliebe, mit dem er übrigens die nächste Verwandtschaft und reale Grundlage gemein hat. Aber der Unterschied wird sogleich zum qualitativen Gegensatz, indem der natürliche Selbsterhaltungstrieb rein individuell und so zu sagen egoistisch ist, der Muth dagegen sofort sich über diesen selbstischen Trieb erhebt und sogar bereit ist, das Leben in die Schanze zu schlagen. Es fragt sich, für welches höhere Gut. Als solches finden wir aber hier nur erst das Leben und die Lebenswohlfahrt selbst wieder, und der Begriff des Muthes scheint somit den Widerspruch in sich zu tragen, daß er das Leben um des Lebens selbst willen zum Opfer bringe oder negire. Dieser Widerspruch ist jedoch nur ein sophistischer Schein, der daraus entsteht, daß das Wort Leben in einem doppelten Sinn genommen wird. Einmal bedeutet es allerdings das physische Leben und Dasein, sodann aber das Selbstbewußtsein oder Selbstgefühl der Lebenseudämonie, welches derjenige besitzt, der sich zum freien Selbstbegründer und Herrn derselben aufgeschwungen hat. Diese Eudämonie kann als ein Ideal und unerfüllte Sehnsucht zum Bewußtsein gekommen sein,

ohne daß die wirkliche Existenz ihm entspricht, und dieser Widerspruch im Gewissen bekanntlich bis zur Verzweiflung, ja bis zum Selbstmord fortgehen. Dies ist erklärlich und in sofern kein logischer Widerspruch. Erklärlich aber wird dieser modale Widerspruch zwischen der ideellen und reellen Seite der Person dadurch, daß es eben die Aufgabe oder Bestimmung der zu sich selbst erwachten Lebensenergie, d. i. des Lebenswillens im Menschen ist, das Gebiet der unmittelbaren Lebenskräfte, Triebe und Thätigkeiten unter die Botmäßigkeit der Freiheit zu bringen, die natürliche Bestimmtheit zur Selbstbestimmung zu erheben. Diese Tendenz zeigt sich schon in dem Spiel der Gliederbewegung beim Säugling; die Glieder selbst müssen erst durch den Gebrauch zu Werkzeugen der Willkür, d. i. der willkürlichen Bewegung gemacht, es muß also versucht werden. Der Versuch wird schon bei dem ersten Schritte, den der Mensch in der Welt thut, zum Wagniß. Es muß auch gewagt, d. i. das Mögliche und Unmögliche auf die Gefahr des Schadens hin factisch erwogen werden [1]). Der Mensch wagt um so mehr, je mehr er sich bereits im sichern Besitz des Gebrauchs seiner Kräfte weiß, und er kommt um so mehr zu dieser Sicherheit, je mehr er wagt, so daß die Gefahr selbst in diesem Progreß mit dem Wagen abnimmt. Uebung und Sicherheit gibt Muth, aber es gehört auch schon Muth dazu um den Proceß zu beginnen und fortzusetzen. In diesem Sinne ist der Muth die Energie des natürlichen Willens, die zu einer Selbstbethätigung fortgeht, deren Zweck die Selbstgewißheit dieser Macht im Gebiet des Lebens ist. Damit löst sich auch zugleich die Schwierigkeit, wie man sich Muth machen, wie der Muth gewissermaßen sich selbst hervorbringen, causa sui sein könne, da ja schon Muth, d. i. Muthbegabung von Natur dazu gehöre, um sich zu bethätigen. Der Muth ist aller-

1) Gefahr (v. Fahren, faire, d. i. handeln) ist das Correlat des Muthes; in der Gefahr erfährt sich die Kraft als Muth.

dings, wie jede Kraft, principiell gegeben oder versagt, aber er wächst auch wie jede Kraft, nicht durch Ruhe, sondern durch den Gebrauch; der Gebrauch aber fällt hier schon in das Gebiet der menschlichen Freiheit, und gehört mithin der Ethik an.

Indeß ist bis hieher der Muth noch eine reine Egoitätstugend; es fehlt ihm noch seine höhere Bedeutung, obschon er auch in dieser Gestalt als eine ethische Aufgabe anzuerkennen ist. Aber bliebe er bei diesem Zwecke allein stehen, so würde er nicht nur der Selbstsucht, sein ethischer Gehalt der Abnormität verfallen, sondern er würde auch in sich selbst der stärksten Erregungsgründe ermangeln und wie jeder Widerspruch sich zuletzt selbst aufreiben. Jene höhere Weihe erhält der männliche Muth dadurch, daß er Muth für Andere wird, namentlich daß er sich als Tapferkeit erweist. Bevor jedoch der Muth zu dieser patriotischen Tugend des Bürgers wird, ist er zunächst der patriarchalische für Weib und Kind, Haus und Herd. Das Erste und Nächste, wofür er entflammt, ist das entgegengesetzte Naturell, die andere Hälfte der natürlichen Menschheit, das Weib. Seine Kraft, ja sein Leben wagen für Andere, für den Schwachen, sein Weib und Kind und deren Wohlfahrt, ist die eigentliche sittliche Bedeutung des Muthes, und darum ward er vorzugsweise dem Manne gegeben. In dem Verhältniß der Geschlechter liegt nicht nur die Gelegenheit für den Mann, seine Kraft auf edlere Weise zu bewähren, sondern auch der eigentliche Grund und Quell seines Muthes, denn es ist Thatsache, daß der Muth zugleich mit der Reife der Geschlechtsfunction in dem Uebergange von der zaghaften Kindheit zum männlichen Alter, d. i. in der Jünglingsperiode erwacht, und daß er durch nichts tiefer und energischer befeuert wird als durch die Gefahren, welche der Feind Weib und Kindern, Haus und Herd droht. Auch die Thiere, selbst die furchtsamsten, sind in dieser Periode am muthigsten. Der wahre Muth ist demnach in seiner Vollendung wiederum die energische Liebe,

Lebensliebe zwar, aber nicht blos Liebe zum eignen individuellen Leben, ſondern zum Leben der Gattung, mithin zu dem der Freiheit und der Idee an ſich zu Grunde liegenden Allgemeinen. Der Muthige mag das Leben, ſein einzelnes Daſein, nicht, wenn es nicht Gefühl und Genuß des allgemeinen, d. i. des Familienlebens iſt, denn nur in dieſem iſt das Leben ſelbſt wahrhaftes menſchliches Leben.

Der Muth als primitive Tugend iſt demnach recht eigentlich Mannhaftigkeit, und es iſt im Verlauf der ganzen Ethik, namentlich der Rechtslehre nicht aus dem Auge zu laſſen, daß gerade der mannhafte Muth das menſchliche Grundethos iſt, ohne welches oder durch deſſen Entnervung der ganzen ethiſchen Entwickelung die Wurzel abgeſchnitten werden würde. Auch andere Sittenlehrer haben dies, manche ſogar nur zu einſeitig ausgeſprochen. J. G. Fichte [1]) leitet aus falſcher ſittlicher Muthloſigkeit und Schwäche die Untugenden der Trägheit, Feigheit, Falſchheit her. Auch Herbart [2]) erkennt an, daß die natürliche Kraft des Menſchen den erſten Factor der Tugend hergeben muß. Ohne dieſe Anerkennung wird jedwede Ethik ſich in ein Syſtem ſchwächlicher Sentimentalität oder ſelbſtloſer ascetiſcher Mönchsregeln verlieren, und es iſt hohe Zeit auch in der deutſchen Wiſſenſchaft dieſe Grundlage gelten zu machen, da es dem Deutſchen wahrlich nicht an Muth, wohl aber an dem berechtigten Selbſtgefühl fehlt, wie ſich überall in der Geſchichte und wo er in der Gegenwart mit andern Nationen zuſammentrifft, z. B. in Nordamerika, zu ſeinem größten Nachtheil zeigt. Ganz fremd war dieſe falſche Beſcheidenheit dem demokratiſchen Sinn des Alterthums, ja die Seite der hingebenden Liebe ging ihm nur zu ſehr ab; der deutſchen Gemüthstiefe iſt es aufbehalten auch hierin das Richtige zu treffen; aber ſie darf ſich nicht ſo ſehr wie

1) Sittenlehre v. 1812. Nachgel. W. III. S. 60.

2) Analyt. Beleuchtung des Naturrechts §. 139 fg.

bisher in sich selbst zurückziehen und bei dem Bewußtsein des innern Rechthabens begnügen, was allerdings an und für sich noch kein Zeichen von Charakterschwäche ist, sondern nur von einer einseitig vorwiegenden passiven Kraft, die nur dem Weibe wohl ansteht; denn „bei mehr Bewußtsein seiner Ueberlegenheit ist weniger Verlangen nach Rache," wie Montesquieu sagt.

Der Begriff des Muthes nüancirt sich in einer Menge specieller Beziehungen, die mehr der Synonymik als der allgemeinen Ethik angehören; z. B. der Muth wird Herzhaftigkeit genannt, sofern er sich in der Entschlossenheit zeigt, die Gefahr zu bestehen; Wackerheit, sofern er wach und unermüdet die Gefahr, wo sie sich zeigt, erspäht und ihr im Voraus begegnet [1]). Das alte Testament kennt nach Harleß [2]) nur erst den Begriff „Wacker" statt Tugendhaft überhaupt. Die Tapferkeit ist vorzugsweise die Tugend des Kriegers fürs Vaterland; man denkt dabei nicht leicht an einen Einzelnen, nicht sowohl an das Geschlecht, sondern an einen besondern Stand; daher sie auch in eigentlicher Bedeutung ihre Stelle im Staatsleben einnimmt; für andere Kreise gilt das Wort mehr nur metaphorisch.

Die dem männlichen Muthe entgegenstehende Abnormität ist einerseits die weibische oder kindische Feigheit, d. i. also principieller Mangel an Muth, ἀνάνδρια, anderseits der aus der Isolirung der männlichen Naturellstimmung hervorgehende rohe Uebermuth, Uebermannheit ὑπερηνορέα, ὕβρις, die inhumane Ungeschlachtheit [3]) der ἄδικοι und ὑπερφίαλοι ἄνδρες, wie Homer sagt. Diese Abnormitäten kann man als Extreme des Zuwenig und Zuviel betrachten, zwischen welchen die Tugend des Muthes mit-

1) Bemerkungen über die Etymol. bei G. Carus Physiol. Bd. 1. §. 246.

2) Ethik S. 53.

3) Ungeschlacht ist eigentlich, was dem (menschlichen) Art Unart, was der Art widerspricht.

ten inne liegt (Ariſtoteles), richtiger aber als Negationen oder Widerſprüche derſelben; die eine trifft das Princip ſelbſt, die Energie des Willens, iſt alſo eine radicale oder contradictoriſche Negation, daher den Mann als ſolchen keine größere Schmach treffen kann, als die der unmännlichen Feigheit; die andere eine conträre, ſie negirt nur das ihr entgegenſtehende ἐναντίον, indem ſie die Sanftmuth und die ihr von dieſer Seite her kommende Temperatur abweiſt, und vom Princip aus einſeitig, maßlos, unbändig fortwuchert und eben dadurch abnorm wird, daß ſie ſich von dem Ganzen, dem ethiſchen Schluß, dem ſie als Moment angehört, iſolirt. Wenn nun jene ſich weiter als Schwäche zeigt, und ſomit die Mutter der ſinnlichen Begierden und Genußſucht wird, ſo iſt dieſe dagegen der Boden, woraus die Selbſtſucht und deren übriges gewaltſames Gefolge hervorwuchert.

Die weibliche Sanftmuth.

§. 108.

Der männliche Muth ſoll erhöht werden, indem ſeiner Kraftäußerung das rechte Ziel gegeben, der aufbrauſende Strom ſeiner Wogen ſoll beſänftigt werden, indem er nicht gebrochen, ſondern in ſein rechtes Bett geleitet wird. Indem ihm die andere Hälfte der Menſchheit, ſein zweites Ich in der zweiten Perſon als dieſes Object gegeben wird, tritt er unter die Macht der poſitiven Liebe und ſein Streben wird ein uneigennütziges, aufopferndes, ſittliches. In der Geſtalt der weiblichen Anmuth tritt dem männlichen Muthe die Sanftmuth des Weibes entgegen, eine beſänftigende Macht des Gemüths, weil ſelbſt ſanft; ſie hat keinen Vorſatz und keine Mühe nöthig, ſich zu mäßigen, denn ſie iſt es von Natur, und es iſt ihr natürlich Andere zu mäßigen. Die Sanftmuth iſt demnach als eine Macht, wenn auch als eine ſtill wirkende, zu betrachten, nicht als eine bloße Paſſivität oder

Das passive Verhalten, welches sie dem Sturme eines fremden Uebermuthes, den Ausbrüchen des Zorns und Eifers entgegensetzt, die Geduld, ist nur die eine äußerliche Seite ihres Wesens; die innere, das Wesen selbst, ist nicht minder eine positive Stärke des in sich selbst gefaßten Gemüths, wie die nach außen gerichtete Gewalt des männlichen Muthes. Wenn der Mann Kraft und Leben zum Schutz des Familienheiligthums gegen äußere Feinde auf dem Schlachtfeld einsetzt, erfüllt das Weib ihren natürlichen Beruf als Gebärerin und Mutter; für sie ist das Kindesbett das Feld der Ehre, wo sie mit Gefahr des eignen Lebens die Menschheit verjüngt und erneut, während der Mann auf dem Kampfplatze der politischen Ehre für Heimat und Vaterland sich opfert. Beide Berufe wären in einer Person unvereinbar; aber das weibliche Geschlecht steht darum nicht von Natur um eine Stufe niedriger, weil es physisch bestimmt ist, sich zum Mittel für die Erhaltung der Gattung hinzugeben; der Mann ist es in demselben Sinne nicht weniger, nur auf andere Weise, aber für beide ist diese Aufopferung gerade das Sittliche, es ist die Ehre und der Stolz des Geschlechts, worauf sich das von Natur berechtigte Selbstgefühl gründet. Wir werden nach und nach mehrere Stufen und Bedeutungen des Ehrbegriffs kennen lernen, dies ist die erste, unmittelbarste, natürliche. Dies prägt sich auch im Bewußtsein der verschiedensten Nationen, selbst der rohesten, aus; so lassen z. B. die Esquimaux nur die Männer, welche beim Wallfischfang unterlegen, und die Frauen, welche im Kindsbett gestorben sind, zu den höchsten Göttersitzen gelangen.

Widersetzten sich dem männlichen Muthe und seinen Gewaltäußerungen nur die gleichen Gegengewalten äußerlich mechanisch, so würden beide nur quantitativ beschränkt, es könnte kein Friede, nur [illegible] und Ohnmacht einer perennirenden [illegible] gewachsenen Feindseligkeit eintreten. — Knechtschaft unterliegen, wie [illegible]

dies Hegel auf höchſt einſeitige Weiſe in ſeiner Phänomenologie [1]) als nothwendigen Proceß des Selbſtbewußtſeins dargeſtellt hat. Der wahre naturgemäße und darum normale Proceß iſt eine qualitativ innere, dynamiſche Einigung und Harmoniſirung der Potenzen im Gemüth mittelſt der Liebe auf dem Naturgrunde des Geſchlechtscharakters in der oben dargelegten Weiſe.

Die Sanftmuth, welche ſich in der weiblichen Anmuth ſichtbar darſtellt, darf daher auch nicht mit Demuth verwechſelt werden, welche Gemüthsſtimmung genau genommen in den Verhältniſſen der Menſchen zu andern Menſchen gar nicht und nur im Verhältniß des Menſchen zu Gott ihre Stelle hat; es iſt ihr vielmehr weſentlich, als ſtillwirkende poſitive Macht aufzutreten und als ſolche im gerechten Selbſtgefühl ſich zu behaupten. Dazu gehört aber freilich, daß die Reife des Geiſtes mit der des Körpers bis auf einen gewiſſen Punkt gleichen Schritt halte, und dieſe jene nicht übereile, wie bekanntlich in gewiſſen warmen und üppigen Ländern der Fall iſt. Montesquieu [2]) macht die treffende Bemerkung, daß in ſolchen Ländern, wo die Mädchen ſchon mit dem achten und zehnten Jahre mannbar werden und heirathen, mit dem zwanzigſten aber alt und verblüht ſind, die Schönheit und der Verſtand niemals zuſammenkommen, was ein Hauptgrund iſt, daß dort die Polygamie herrſcht und die Frauen niemals zur Anerkennung ihrer Würde kommen. „Der ganze Charakter des männlichen Geſchlechts, ſagt W. v. Humboldt [3]), iſt auf Energie gerichtet, dahin zielt ſeine Kraft, ſeine zerſtörende Heftigkeit, ſein Streben nach Außenwirkung, ſeine Raſtloſigkeit. Dagegen geht die Stimmung des weiblichen, ſeine ausdauernde Stärke, ſeine Neigung zur Verbindung,

1) Werke. Bd. II. S. 143 fg.

2) Esprit des lois. XVI. 2. 14.

3) S. Werke IV. S. 300.

sein Hang die Einwirkung zu erwiedern, und seine holde Stätigkeit allein auf Erhaltung und Dasein. Mit gemeinschaftlicher Sorgfalt verrichten sie daher die beiden großen Operationen der Natur, die ewig wiederkehrend doch so oft in veränderter Gestalt erscheinen: Erzeugung und Ausbildung des Erzeugten. Dasein von Energie beseelt ist Leben, und das höchste Leben das letzte Ziel, in dem sich das Streben aller verschiedenen Kräfte der Natur vereint. Dieser erhabenen Bestimmung genügen die Geschlechter aber nur dann, wenn sich ihre Wirksamkeit gegenseitig umschlingt, und die Neigung, welche das eine dem andern sehnsuchtsvoll nähert, ist die Liebe." Charakteristiken des Geschlechtscharakters (Naturells) besitzen wir sehr viele mehr oder weniger gelungene; eigne Schriften sind ihnen gewidmet und in den meisten Ethiken sind sie zu finden [1]); nur leidet die Charakteristik der Weiblichkeit meistentheils an demselben Fehler, womit der Begriff der Liebe behaftet bleibt, wenn man sie als schlechthin unbedingte Aufopferung und selbstlose Hingebung darstellt. Wenngleich das weibliche Geschlecht sich überwiegend nach dieser Seite neigt, wie das männliche nach der entgegengesetzten des Egoismus, so liegt doch hierin gerade nicht die Vollendung der Liebe, sondern der Anfang ihrer Abnormität.

Auch die Sanftmuth hat, wie der Muth, ihre besondern Richtungen und Erscheinungsweisen. Die Geduld (v. dulden, tholan, ταλάω) ist schon erwähnt; einzelnen Anfällen fremder Leidenschaftlichkeit gegenüber zeigt sie sich als Gelassenheit, in der Erfüllung der Liebespflichten als Hingebung, gegen unabänderliche Umstände als Ergebung u. s. w. [2]).

---

1) Z. B. Ahrens Naturrecht (deutsche Bearb.) S. 367. Krause Urbild der Menschheit S. 131. Wirth Syst. d. specul. Eth. II. S. 16. Lauder Psychol. S. 349. Daub Moral II. 1. S. 126. Schleiermacher System d. Eth. §. 262 fg.

2) Geduld definirt Schleiermacher (Christl. Sitte S. 611):

Aber auch ihre ſpecifiſchen Ausartungen hat dieſe weibliche Tugend. Weibiſch und Weiblich unterſcheidet ſchon der Sprachgebrauch, und ſo hoch die edle Weiblichkeit zu ſtellen iſt, ſo tief ſinkt das entartete Weib herab, ſei es durch principielle Negation des ſpecifiſch Weiblichen, wodurch es zur doppelt widrigen Misgeſtalt des Mannweibes wird, ſei es durch Abſchwächung des in der Sanftmuth liegenden Muthes, wodurch die Seele des Weibes zum gänzlichen Verzagen, zu lautlos, gefühllos, ſelbſtlos duldender Sklaverei herabgebracht wird. Für das Weib iſt indeß jene hyperſtheniſche Unweiblichkeit häßlicher und naturwidriger, zugleich auch mehr ſelbſtverſchuldet als die Zaghaftigkeit (δειλία) und Sklaverei, die mehr die Schuld des männlichen Uebermuthes iſt. In gleicher Weiſe verhält es ſich umgekehrt auf Seiten der Männer; hier iſt die Rohheit minder häßlich und unnatürlich als die weibiſche Entnervung. Weil von Natur ſchwächer, iſt auch das einmal aus ihrem Gleiſe gerathene Naturell des Weibes den Verirrungen der weichlich-ſinnlichen Genußſucht ebenſo überwiegend ausgeſetzt, wie das männliche der harten Selbſtſucht, und zwar wird ihnen, wie Hirſcher bemerkt, das weibliche Herz um ſo leichter und rettungsloſer zur Beute, als es ſich ohne ſcharfe Verſtandesbegriffe und Grundſätze in dunkeln Gefühlen bewegt, und folglich, wenn es ſich zum Schlechten neigt, ſich deſſen weniger bewußt iſt [1]). Zwar entſchlägt ſich das Weib nicht ſo leicht der äußern Sitte und Wohlanſtändigkeit wie der Mann, aber unter dieſem Scheine verbirgt es deſto leichter „ein Heer eitler, ſinnlicher und gehäſſiger Gedanken und Empfindungen, und wo einmal dieſer Schein durchbrechen, wo das Weib ein-

---

„das Aufhalten des unangenehmen Eindrucks, ohne daß daraus eine rein ſinnliche Thätigkeit als Rückwirkung entſtehe.“ Noch andere verwandte Tugenden ziehe Ruthe II. S. 389 in dieſen Begriffskreis. Vergl. III. S. 676 ff.

1) Hirſcher Chriſtliche Moral. II.

mal entsittlicht ist, da liegt ihm das Wilde, das Gräßliche, das Unnatürliche näher als dem Manne. Geht es zu des Bösen Haus, das Weib hat tausend Schritt voraus!"

Das Gemüth.

§. 109.

Soll das geschlechtliche Naturell zum individuell männlichen und weiblichen Charakter gedeihen, so darf im männlichen das Moment der positiven, im weiblichen das der negativen Liebe oder der Egoität nicht erlöschen. Obschon die practische Aeußerung dieser Momente an zwei Personen vertheilt ist, so muß doch das Wesen derselben im Gemüth jeder Person ganz vorhanden sein. Das Gemüth als solches aber wirket und offenbart sich in dieser gegenseitigen Beziehung als Liebe, und zwar als die auf die Geschlechtsdifferenz gegründete pathematische, individuelle (§. 130) oder als Liebe in dem Sinne des Wortes, den man gewöhnlich damit verbindet, wenn von Liebe und Gegenliebe die Rede ist. Da aber die Pole dieses seelischen Magnetismus an zwei Personen vertheilt sind, so tritt die Spannung zugleich als Gegensatz und dieser um so mehr als Trieb der Selbstbehauptung der innern Persönlichkeit auf, je unabweislicher das Gefühl der Zusammengehörigkeit sich gelten macht. Das Selbstgefühl muß um so mehr an sich halten, je mehr es, besonders im weiblichen Geschlecht, in Gefahr ist, sich im Hingeben an das andere ganz zu verlieren. Nur erst wenn die eine Person der Liebe der andern gewiß ist, kann sie sich dieser ohne Entwürdigung äußerlich hingeben, denn ohne das innere Einswerden im Gemüth würde die äußerliche Vereinigung nur ein sich zur Sache Herabsetzen sein, und zwar entweder ein unbedingtes und ganzes mit dem eignen Leibe, oder doch ein mittelbares, seiner Kräfte und Handlungen. Die geschlechtliche Vereinigung ohne Liebe ist ein Frevel gegen die eigne Persönlichkeit, und die hauswirthschaftliche Thätigkeit ohne sie eine

Sklaverei. Die persönliche Vereinigung in dieser Sphäre ist nur dann eine sittliche, wenn sie erstlich die Gewißheit der Unauflöslichkeit fürs ganze Leben hat und auf diese hin eingegangen wird, denn ohne diese Gewißheit wäre sie nur eine momentane sporadische Begattung; und zweitens nur dann, wenn sie sich auch über den ganzen häuslichen Wirkungskreis, das Vermögen und die Familieneinheit erstreckt, kurz, wenn sie das ist, was man unter monogamischer Ehe, consortium totius vitae oder individua vitae societas versteht.

Aus dieser Betrachtung ergibt sich das concrete Verhalten der Momente im Gemüth[1]), der Gemüthseinheit oder Einmüthigkeit, zu welcher die Personen kraft ihres Naturells zusammenzugehen bestimmt sind, ihre Bestimmung zur Liebe, deren Hintergrund und Zweck immer die Ehe des sich individuell für einander bestimmenden Paares ist. Gemüth ist das Wort und der Begriff, auf den man zuletzt kommt, wenn man alle verschiedenen Aeußerungen des Seelen- und Geistlebens bis in seine adiaktitische Wurzel verfolgt[2]). Das Gemüth selbst, diese stille Tiefe unter der

1) Wir würden statt dessen Gemüthlichkeit sagen, wenn dieses Wort nicht eine abgeschwächte und schiefe Bedeutung angenommen hätte.

2) Gruber bemerkt in seiner Allgemeinen Synonymik III. S. 105 fg.: „Es ist gerade das erste Wort, mit welchem die deutsche Sprache das innere Principium des Menschen verunsinnlicht hat, denn es stammt von Muthen, Verlangen, Wünschen ab, einer Thätigkeit des innern Sinnes, und also von einem unsinnlichen Ausdrucke. Bei Geist denkt man die bewegende Kraft mehr von seiten der Ursache, bei Seele mehr an die Seite der Wirkung. Man spricht auch von Thier- und Pflanzenseelen, ja von einer Weltseele, nie aber in diesen Beziehungen von Gemüth. Dieses eignet man ausschließlich dem Menschen zu und nennt bei ihm Gemüth die Gesammtheit aller Anlagen, Fähigkeiten, Kräfte und Triebe, in deren Vereinigung das Wesen der menschlichen Natur besteht, und aus deren Ausbildung die Menschheit hervorgeht. Das vorgesetzte Ge bezeichnet die Allheit, den Inbegriff der in dem Menschen möglichen Stimmungen, und hiernach Gemüth als Abstractum die Fähigkeit dieser Stimmungen in dem Menschen. Das Wort ist auf dieselbe Weise gebildet wie Gedächtniß."

bewegten Oberfläche, ist jene harmonische Temperatur [1]), die wir suchen und finden, wenn wir auf die Ausgleichung der gewöhnlich sogenannten Temperamente — die eigentlich das Gegentheil davon sind — und der Naturelle ins Innere zurückgehen; es ist in der Persönlichkeit des Mannes wie in der des Weibes charakteristisch verschieden, und doch dasselbe ideelle Principmoment, welches, herrschend, das Leben normal gestaltet, beherrscht aber, d. h. von dem materiellen Naturell unterdrückt, einseitig abnorm wirkt. Die geistige Ehe [2]), die Sittsamkeit des Gemüths als Grundethos, ist der Reflex der äußerlichen; sie wird zerrissen, wenn diese in Sonderstrebungen auseinanderläuft, und die particularistischen Triebe der Naturelle werden obmächtig, wenn jene Gemüthseinheit unmächtig wird, d. i. wenn die Liebe erkaltet und das ideelle Moment seine Herrschaft über das reale dahinfahren läßt. Sind es die übermäßigen sinnlichen Triebe, welche jene stören, oder ist es die Schwäche jener, welche diese übermächtig werden läßt? Es ist beides zugleich, folglich die ganze erste Persönlichkeit, die vermöge des Willkürmomentes sich als einheitliche Totalität selbsterhalten oder auch abnorm ihrem Selbstzweck widersprechen kann. Alles Böse ist, wie gesagt, ein Widerspruch der Persönlichkeit und Freiheit gegen sich selbst, hier zumal aber auch ein Widerspruch gegen die Natur.

Der sittliche Werth dieses ganz unwillkürlichen Zugs der Natur wird im Allgemeinen zwar von niemand geleugnet, sofern in ihm das gemüthvolle Wesen besteht, aus welchem alle milde Gesinnung hervorgeht, und ohne welches die Lebensthätigkeit des ganzen menschlichen Geschlechts in

1) Carus nennt sie nicht ganz treffend, wie mich dünkt, „Gleichmuth". Psyche S. 326.

2) Ehe ist in der Wurzel (Eh) verwandt mit echt, welches so viel als recht und wahr bedeutet. „Echt, vormals eht, kommt von Eh oder E, welches ehedem Gesetz bedeutete, und von welchem auch Ehe (gesetzliche Verbindung) abstammt. E bedeutet auch Bund." Gruber S. 128.

wilde Barbarei ausarten würde. Aber wenn dieſer natürliche Grundzug auch nicht von uns ſelbſt erzeugt werden kann und inſofern dem Gebiet der Freiheit nicht anzugehören ſcheint, ſo kann er doch willkürlich unterdrückt und fehlgeleitet, er kann überhaupt mißachtet werden, wie anderſeits das Stehenbleiben bei dieſer Adiakriſis zur ſchaalen Gemüthlichkeit wird. Mißachtet aber wird das ſeelenvolle Gemüthsleben oft in einer gewiſſen Altersperiode und in manchen Zeitaltern vorzugsweiſe von ſeiten der Männer, gleichwie das Familienleben überhaupt zuweilen periodiſch in den Hintergrund tritt, wenn größere Welthändel alles andere Intereſſe abſorbiren. Nicht nur der geiſtliche Stand glaubte ſich um höherer Pflichten willen in der römiſchen Kirche davon losſagen zu müſſen; auch gewiſſe politiſche Mönche gibt es, die es für ihre Perſon nöthig zu haben glauben; und ſelbſt die Litteratur folgt periodiſch dieſem einſeitigen Schwanken aus der Tiefe romantiſcher Gemüthlichkeit nach der Oberfläche gemüthloſer Ironie. Gewiſſe Weltlagen bringen beſondere Pflichten und Entſagungen mit ſich; dennoch bleibt es wahr, daß ein Menſch ohne Gemüth und Familienſinn weder ein echter Politiker noch ein wahrer Seelſorger ſein kann; denn er erfaßt und verſteht das menſchliche Leben nicht aus ſeinem Grunde. Da ſich der Naturtrieb nicht abweiſen läßt, wird ein ſolcher ſich mit dem Schein höherer Pflichten um ſo leichter über dieſe „gemeine Moral" hinwegſetzen; beginnt dieſe Anſicht ſich in den höheren Schichten der Geſellſchaft zu verbreiten, und droht ſie herrſchender Zeitgeiſt zu werden, dann iſt es Zeit, das Familienheiligthum gegen ihn zu vertreten, ſo wie es zu andern Zeiten nothwendig iſt, den politiſchen Aufſchwung der Geiſter über die ſentimentale Gemüthsart zu beflügeln.

Das Auseinandertreten der geſchlechtlichen Hälften der Menſchheit darf keine principielle Trennung von einander in der Tiefe des Gemüths und fürs ganze Leben ſein, ſondern es iſt normal und naturgemäß nur ein periodiſches in

jedem Menschenleben während der Uebergangsjahre zwischen der Kindheit und dem Mannesalter. „Vom Mädchen reißt sich stolz der Knabe, er stürmt ins Leben wild hinaus" in jener Zeit, wo, wie Jean Paul sagt, „der Jüngling kein Amt und das Mädchen noch keinen Mann nehmen will;" es ist die Zeit, wo in wohlgeordneten Staaten der Jüngling noch in keinen besondern Staats- und Hausstand sich einzuschließen, sondern dem allgemeinen Stand, dem des Kriegers sich zu widmen, so zu sagen, sein heroisches Zeitalter zu durchleben hat. Hat dieser heroische Sinn und Drang im früheren Völkerleben ganze Zeitalter ausgefüllt und ganze Völkerindividuen hingenommen, während der Sinn für Häuslichkeit und Familiensitte gänzlich erloschen schien, so erscheint es dagegen als das Normale, daß er in jedes Individuums Leben auf wenige Jahre beschränkt werde, den Geschäften des Friedens weiche, und auch während seiner Dauer die innere gemüthliche Beziehung auf Familienpietät und Liebe nicht verliere, die das stärkste Band ist, welches den schweifenden Sinn in den Grenzen der Sitte zu halten vermag. Diese besondern Tugenden und Pflichten der Geschlechter innerhalb des Familienkreises können jedoch erst später entwickelt werden, nachdem die vermittelnden Prämissen dazu gegeben sind. Hier war zuvörderst nur das subjective Princip im Allgemeinen nachzuweisen; bevor es aber zur Ehe und Familienstiftung selbst kommen kann, hat das Individuum noch einen langen Weg zurückzulegen, so daß diese vielmehr als Ziel und endliche Belohnung sich darstellt.

Zweites Capitel.

Die Lebenspflege (Orthobiotik).

---

1. Die unmittelbare Leibespflege.

Ueberſicht.

§. 110.

Die Lehre von der Tugend des Naturells zeigte das Princip der Eudämonie im Hervorgehen aus der unmittelbaren Naturanlage des Menſchen; dieſes hat ſich mittels der äußerlichen Naturbedingungen zu entfalten und zu verwirklichen im Familienorganismus. Von dieſen drei Momenten iſt es das mittlere, welches hier in Betracht gezogen wird, die lebendige Wechſelwirkung mit der Natur. Auch dieſe iſt zunächſt eine unmittelbare, leiblich perſönliche des Subjects, ſein individuelles Leben ſelbſt, ſofern die Erhaltung und Führung deſſelben zur freien Herrſchaft erhoben werden ſoll. Aber dieſe Sicherung des Lebens hängt von der Macht ab, die der Menſch über die nächſte Umgebung, den Theil der irdiſchen Natur gewinnt, der ſein unmittelbarer Wohn- und Wirkungskreis iſt: das Hausweſen; die häuslichen Tugenden, Geſchicklichkeiten und Einrichtungen machen demnach den Mittelpunkt dieſer Wirkſamkeit, die Mittel des eudämoniſchen Proceſſes überhaupt

und deren basisch-materiellen Stützpunkt aus. Erst nach der Realisation dieser Bedingungen und durch dieselben kommt das Subject zu demjenigen Lebensgenuß, welcher das Zweckmoment dieses Vermittelungsprocesses ist, der Wohlfahrt im engsten Sinne dieses Wortes, obschon auch diese im weitern Zusammenhange der Eudämonie selbst wieder nur Mittel zum Endzweck ist. Die Ehe begründet zwar in der Regel den Hausstand, und ist selbst der Anfangspunkt, von dem aus das vereinigte Paar den Kreis seiner kleinen eignen Welt in der großen gemeinschaftlichen, die Hauswirthschaft, um sich herzieht; allein die Bedingungen dazu, die Kraft, Ausbildung, Reife und die äußerlichen Mittel zur Begründung des eignen Hauswesens müssen die Individuen zuvor am elterlichen Familienherde gewonnen haben, bevor sie normaler Weise zur Neubegründung eines eignen schreiten dürfen. Jener ist freilich selbst wieder in einer früheren Familie begründet, der Proceß mithin ein Kreislauf, dessen absoluter Anfang nur in der vorauszusetzenden Urfamilie des Menschengeschlechts zu finden ist; dies hindert jedoch nicht, in der Darstellung die Bedingungen dem Zwecke vorausgehen zu lassen, nach dem altgriechischen Sprichwort: „Erst das Gehöft' und den pflügenden Stier und dann auch die Hausfrau." Persönliche Reife, Gesundheit und Tüchtigkeit aber ist die erste Bedingung zur Emancipation aus der Unmündigkeit und zur Neubegründung eines Familiensitzes, und dieser, das Haus, ist die Bedingung der Fortpflanzung der Familie; sind diese Bedingungen nicht erfüllt, so kann auch der eudämonische Endzweck nicht verwirklicht werden. Das Leben selbst kann dem Einzelnen erst lieb werden und er kann es über die Zeit des jugendlichen Genusses hinaus zu verlängern wünschen, wenn er es in Andern, den Seinigen, und um ihrer willen liebt und mitgenießt. So erwirbt das Elternpaar in den rüstigen Jahren einen Vorrath nicht nur für sich, sondern für die Zukunft der Kinder, und im Alter, selbst abgestumpft für den Genuß der materiellen Lebensgüter,

wünscht es doch um der Kinder willen noch zu leben und im Bewußtsein ihres Glückes die Früchte des Spätherbstes mehr geistig als materiell mitzugenießen. Die blos natürliche Liebe des eignen Lebens hat an sich keinen ethischen Werth (obschon sie als Grundlage für die ethische Entwickelung wichtig und nothwendig ist); auch würde sie immer in dem Dilemma schwanken, ob sie in der Kraft der genußfähigen Jugend den intensivsten, wenngleich kurzen Lebensgenuß vorziehen, oder ob sie, niemals voll und ganz genießend, überall sich Maß und Grenze setzen solle, um ein langes aber tantalisches Leben zu führen, wenn nur der physische Genuß des selbstischen Daseins der Zweck wäre; die Mäßigkeit und Entsagung, welche die Bedingung eines langen Lebensgenusses ist, stände im Widerspruch mit dem Lebensgenusse selbst [1]). Diese Antinomie löst sich nur in der angegebenen Weise, wenn nämlich nicht das animalische Leben an und für sich, sondern das menschliche, dessen eudämonischer Selbstzweck stetig in der Familienpietät sich vollzieht, ins Auge gefaßt wird. Das Leben an und für sich ist seiner Natur nach ein zeitlicher Proceß, immer im Wechsel und Verschwinden begriffen; seine Genüsse bestehen in Befriedigung des Bedürfnisses und in Wiedererzeugung der genußfähigen Begierde nach der Befriedigung, mithin in einer Reihe von Negationen des Hungers und der Sättigung; es ist eigentlich immer nur Stillung der Unlust und des Schmerzes, nie aber Zustand des gegenwärtigen ungemischten Lustgefühls, der Befriedigung, die Ruhe zugleich und Vollgenuß wäre; die Ruhe, zu der es kommt, ist vielmehr weder Lust noch Unlust, sie ist Schlaf. Sobald es zur wirklich befriedigten bewußten Lebensinnerung kommen soll, wird es ein geistiger Genuß in der Erinnerung oder ein Vorschmack in der Hoffnung, und diesem

1) Sofern dieser Widerspruch in der Pädagogie zur Sprache kommt, hat ihn Schleiermacher (Erziehungslehre S. 70. 598) als „Aufopferung des Moments" in Erwägung gezogen.

geht wieder die Realität der Lebensfunction ab. Daher konnten schon die Hedonisten im Alterthum dieses Ziel in der ἡδονὴ niemals ergreifen, und das Leben selbst, ihr höchstes Gut, erschien ihnen zuletzt als ein Widerspruch, den Hegesippus (πεισιθάνατος) verzweiflungsvoll endigen zu müssen glaubte, denn ihr Grundsatz: „Genieße so, daß du immer genießen kannst", legte ihnen im Genuß die Negation des Genusses auf.

Dieser Widerspruch hebt sich, wie gesagt, nur dadurch, daß das Leben selbst unter einen höhern Gesichtspunkt, den ethischen, gestellt wird; aber die Wahrheit, daß „das Leben nicht der Güter höchstes ist", darf nicht so verstanden werden, daß es gar kein Gut, kein relativer Selbstzweck, sondern schlechthin nur Mittel sei für andere Zwecke, namentlich für den Staat; denn dies wäre jene Ueberspringung des nächsten immanenten Ruhepunktes, den es im Familiengeiste erreicht, und eine Verkennung des Werthes, den es auch an und für sich selbst hat. Dieses Mißverständniß herrschte im Alterthum als politische, im Mittelalter als kirchlich ascetische Lebensverachtung, wogegen sich die Neuzeit mit aller Macht auflehnt. Der Mensch muß vorerst eine gewisse Selbständigkeit an und für sich auf der Welt gewinnen, bevor er als Mitglied im staatlichen und religiösen Gemeinwesen fungiren kann; diese persönliche Selbständigkeit kann er aber nicht anders erlangen als mittels des Hauswesens und in der Familie, deren Reich das Hauswesen ist. Dieses muß vorerst bis zu einem gewissen Grade in sich begründet sein und sich selbst zu erhalten vermögen, wenn es an den Staat und die Kirche nicht nur Anforderungen machen, sondern diesen höheren Organismen zugleich die positiven Grundlagen gewähren soll, ohne welche diese selbst nicht existiren können. Diese Selbständigkeit und Selbsterhaltungskraft gewinnt aber das Hauswesen nur auf ethischem Wege, durch die häuslichen Tugenden seiner Mitglieder, und diese Tugenden können wiederum nur dann erblühen und Bestand haben, wenn alles Verhalten,

Thun und Streben aus dem Princip der Pietät lebendig hervorwächst und auf den Pietätszweck unabgebrochen bezogen bleibt.

Aus alledem geht schließlich hervor, daß 1) der Selbsterhaltungstrieb oder die Lebensliebe der Einzelnen ethisirt, um des Familienzwecks willen zur leiblichen Selbsterhaltung, Sicherung der normalen Lebensdauer und Genußfähigkeit erhöht werden soll. Schon der Hausbau an und für sich dient zur Sicherung des Lebens, aber das Hauswesen selbst erfordert Tugenden, die auf Mäßigkeit, Gesundheitspflege und Selbstbeherrschung in der speciellen Beziehung auf die Befriedigung der physischen Lebensbedürfnisse sich gründen. Ist diese erste Forderung mehr negativer Art, so geht die zweite mehr positiv auf die Belebung, Ausbildung und Erhöhung der Thätigkeit, und diese selbst positiv auf Erwerb der Mittel des Lebens; diese Erwerbsthätigkeit umfaßt die Tugenden des Fleißes, der Geschicklichkeit, der Sparsamkeit, Ordnung u. s. w. Aus der Syntheſe dieser beiden Seiten unter dem Princip des häuslichen Familiensinnes erblüht dann unfehlbar 3) der Genuß der häuslichen Wohlfahrt, die Zufriedenheit, welche die Eudämonie im engsten Sinne des Wortes und der widerspruchlose aber lebensvolle Ruhepunkt ist, zu welchem das menschliche Lebensgefühl innerhalb seines eignen Kreises sich abschließen kann und soll.

Die Mäßigkeit.

§. 111.

Im Sinne des Maßhaltens und Maßgebens überhaupt kann die „Mäßigkeit" (temperantia) eine sehr weite, über die ganze Sphäre der Eudämonie und selbst noch darüber hinaus sich erstreckende Bedeutung haben, sie könnte sogar bis auf die ästhetische Maßhaltigkeit und Eurythmie in den äußern Erscheinungen des Lebens ausgedehnt werden, wie sie es im antiken Geiste wirklich wurde. Indem

wir nun den Begriff derselben auf die Mäßigkeit in sinnlich-leiblichen Genüssen beschränken, kommen wir zwar den Worten nach mit der Definition der temperantia oder σωφροσύνη, ἡ τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια [1]) überein, aber nicht genau mit dem Geiste derselben, der im Alterthum umfassender und zugleich unbestimmter war; und was die ἐγκράτεια betrifft, so muß auch bei dieser Tugend bemerkt werden, daß sie von einem natürlichen, widerstandlosen Maßnehmen, von naturgemäßer Genügsamkeit zum Maßgeben und somit zur Selbstbeherrschung fortschreitet, die mit mehr oder weniger Widerstand und Kampf verbunden ist, bis daß es ihr gelingt, jene Genügsamkeit zu einer selbsterrungenen, bewußten und doch nichts destoweniger freien Harmonie der Gewohnheit zu erheben, die in ihrer äußern Erscheinung als die sittliche Schönheit auftritt, welche die Alten bei dem σώφρων vorzüglich im Auge hatten. Da die Mäßigkeit im weiteren Sinne immer in einem rechten Maßhalten zwischen dem Zuviel und Zuwenig besteht, so hat sie auch zugleich eine Beziehung auf die Tugenden der Erwerbsthätigkeit, und mildert die übermäßige Anstrengung der Arbeitslust ebenso durch die berechtigte Neigung zum Lebensgenuß, wie sie diese vor dem Ueberschlagen in faule Genußsucht durch jene behütet, gemäß dem alten Gedenkvers: „Denkst Du Dein Leben hoch zu bringen, so halte Maß in allen Dingen, in Essen, Trinken, Freud und Leid, in Arbeit und in Schlafenszeit."

Die unmittelbare Mäßigkeit oder Genügsamkeit, welche ein Maßhalten ist, das die Natur selbst in der Befriedigung ihrer Bedürfnisse sich nimmt, aber die Willkür durch die Begierde oder durch Gelüste, die aus der Erinnerung an die Süßigkeit des Genusses entspringen (§. 54), der Natur zuwider überschreiten kann, — diese Maßnahme vom natürlichen Bedürfniß und diese Unterlassung des Excesses ist wenigstens von negativer Seite freiwillig,

1) Plat. Rep. IV. 430.

und die Mäßigkeit mithin freiwillige Einhaltung des natürlichen Gesetzes der quantitativ und qualitativ bestimmten sowohl Nahrungs- als Reizmittel des Lebens, d. i. der Lebensthätigkeit selbst im Verhältniß zu diesen Bedingungen des Lebens, der Irritabilität, Assimilation und Reproduction. Diese unterscheiden sich demnach in eigentliche Nahrungsmittel, Anregungs- und temperirende Mittel des Lebensprocesses. Außer dem Genuß der eigentlich sogenannten Nahrungsmittel, Essen und Trinken, kommt auch das Athmen in Betracht und die Erwärmungsmittel, namentlich die Kleidung. Das Athmen gehört nicht nur wesentlich zum Lebensproceß, sondern es ist, als Verbrennungsproceß, der eigentliche Lebensproceß selbst. Die stickstoffhaltige animalische Nahrung dient vorzugsweise zur Bildung des Organismus [1]), und die Erwärmung durch Kleidung und andere Wärmemittel zur Temperirung des Lebensprocesses, der ohne sie zu rasch verlaufen und die Lebenskraft selbst aufreiben würde. Mit dem Athmungsprocesse verbindet sich anderseits der eigentliche Nährungsproceß mittelst des Kohlenstoffs der Pflanzennahrung, so daß, weil Leben nicht ohne Leib, Leib nicht ohne Nahrung sein kann, das athmende Leben eigentlich das maßgebende für vegetabilische und animalische Nahrung ist und zwar des gegenseitigen Verhältnisses dieser beiden qualitativ verschiedenen Subsistenzmittel. Das Athmen, weil eigentlicher Lebensproceß, kann vermöge des Reizes der ihn zunächst angehenden Sinne zu einem abnormen Ueberreiz des Lebensgefühls gesteigert werden: zur Berauschung. Zu dieser ist unter allen Völkern und unter den rohen zumeist, eine besondere Neigung, die Neigung Narcotica zu gebrauchen, von dem Kumis und Betel an, durch Branntwein, Wein, Kaffee, Thee, Tabak, Opium bis zur künstlichen Berauschung durch Lustgas [2]). Auf den Ueberreiz folgt Erschlaffung, eine be-

1) Liebig Chemische Briefe. 18.

2) Ueber den Hang zu narkotischen Reizmitteln vgl.

ſchleunigte Periodicität des Wachens und Schlafes, den auch das normale Leben bedarf. Die Luft mußte eudiometriſch gemiſcht ſein, damit das kohlenſtoffhaltige Pflanzenleben mit dem ſtickſtoffhaltigen Thierleben im rechten Verhältniß ſtehe; herrſcht das erſtere noch vor, wie in neuen Anſiedelungen, ſo gehen die erſten Geſchlechter raſch zu Grunde; lebt ein Volk von Jägern nur von ſtickſtoffhaltiger Nahrung, ſo iſt es der Vermehrung auf beſchränktem Flächenraum ſchon aus dieſem Grunde unfähig (Liebig Br. 21); es iſt genöthigt ſich zu zerſtreuen, und die ohnehin gewaltſame und harte Lebensweiſe löſt das Band der Familiengeiſtes auch äußerlich auf.

Die Bedingungen der Geſittung treiben demnach ihre Wurzeln tief hinab in die Naturbaſis und es gehört ein ſtarkes Pietätsgefühl dazu, ſich nicht durch äußere Unbilden der Natur, und ein noch ſtärkeres, ſich nicht innerlich dynamiſch von dem geſunden Urtemperament der normalen Natur zu entfernen. Die ſogenannten vier Temperamente, die eigentlich nur Abweichungen von jenem nach zwei Seiten hin ſind, haben darin ihren erſten Urſprung; man kann ihr Uebermaß in den Racen verfolgen. Die mit der Zerſtreuung in verſchiedene Zonen eintretende Acclimatiſirung iſt zugleich Particulariſirung der normalen Aequabilität des Temperaments, die einſeitige Particularität aber der erſte Schritt zur Barbarei, Barbarei zur Racenhaftigkeit. Die allgemeine Verbreitſamkeit wäre für ſich allein noch kein Vorzug des Menſchengeſchlechts, ſie iſt nur quantitativer Art und macht die Exiſtenz einer größeren Anzahl möglich,

---

tenlehre II. 2. S. 62. Weerth d. Entw. der Menſchenracen. S. 246. Chamiſſo ſagt in ſeiner Reiſe um die Welt, I. S. 143: „Gegen zwei Menſchen, die ſich von Brot nähren, könnte man fünf zählen, welche dieſem magiſchen Rauſche Troſt und Luſt des Lebens verdanken. Kein Luxusartikel hat ſich ſo ſchnell verbreitet über alle Nationen, als dieſer, Kartoffel nicht.“ Der Wein wirkt aufs Gemüth, der Kaffee Ueber den Unterſchied der Stimmung in Kaffee- und S. 254; über Opium und Hanfſamen S. 260.

muß aber die qualitative Entartung nach ſich ziehen, wenn nicht zugleich die Intenſität des geiſtigen Einheitsgefühls proportional mit der Ausbreitung zunimmt. So zeigt ſich die Kehrſeite der Mäßigkeitstugend in der Steigerung von Handlungen der actuellen Unmäßigkeit durch den verderblichen laſterhaften Hang der Gewohnheit bis zu den nicht wieder aufzuhebenden Folgen der phyſiſchen Degeneration hinab.

Gewöhnlich wird dem naturnothwendigen Maße und der Genügſamkeit der Luxus entgegengeſetzt. Allein die Mäßigkeit ſchließt den Luxus nicht aus [1]). Vom Standpunkt des Materialismus aus müßte die Befriedigung der humanen geiſtigen Bedürfniſſe ſchon als Luxus angeſehen werden, und doch iſt es erſt dieſe, welche den Menſchen über das Thier erhebt. Würden keine materiellen Güter für immaterielle verwendet, ſo gäbe es auf der Erde nichts als unmittelbare Producenten; nur jener Aufwand macht es möglich, daß Familien exiſtiren, die ſich den höhern Intereſſen ungetheilt widmen können. — Faſſen wir jedoch hier fürs erſte den leiblichen Lebensbedarf ins Auge, ſo läßt ſich allerdings mit ziemlicher Genauigkeit beſtimmen, wie viel die Natur, d. i. das Leben des Menſchen als ſolches bedarf, wenn man nur nicht höhere geiſtige Bedürfniſſe einmiſcht und dabei die climatiſchen und Altersunterſchiede berückſichtigt. In dieſer Beziehung iſt das Beſtreben des Diogenes von Sinope nicht ſo unausführbar, wie man gemeint hat. In Gefängniſſen und Caſernen iſt außer dem Bedürfniß der geſunden Luft, der Bewegung, des Lichtes und der Wärme auch das Maß der Nahrungsmittel genau beſtimmt worden. Das Normale iſt aber nicht die Capacität eines abnormen Magens, und auch nicht das

1) Schön Unterſuchung der Nationalöconomie. S. 151 fg. Schleiermacher Chriſtl. Sitt. S. 144. 601. 610. 667. Staatslehre S. 115. Rothe Eth. III. S. 821. Ariſtoteles nennt das Extrem der Unmäßigkeit θηριότης, Wildheit (ad Nic. VII. 6), die einfache Unmäßigkeit ἀκρασία, die Schwelgerei ἀσωτία.

äußerste Minimum, sondern ein sehr schwankendes Mittleres, unter welchem der sogenannte Nothstand eintritt. Auch das Normalmaß des Schlafes hat man genau bestimmt; in der ersten Kindheit ist es am größten, vom beständigen Schlafen nimmt es ab bis auf fünf Stunden täglich für das kräftigste Lebensalter und steigt wieder bis auf zehn in den höhern Greisenalter, welches jedoch, wenn die körperliche Anstrengung zugleich wegfällt, eigentlich nur eine fortgesetzte Ruhe fordert und des tiefen, gedanken- und traumlosen Schlummers nicht einmal fähig ist, wie die Jugend und Kindheit. Ebenso ist der Grad der äußerlichen Wärme auf die Hälfte der Blutwärme (etwa 14° R.) bestimmt worden; und wenigstens für körperliche Arbeiten läßt sich, wie dies neuerlich in England für die Fabriken geschehen ist, ein Normalmaß der Zeit bestimmen. Da aber der Mensch aus einem von Natur Maß nehmenden zum sich selbst Maß und Ziel setzenden werden soll, so kann der Natur der Sache nach im Allgemeinen nur von einem maximum und minimum die Rede sein, zwischen denen bei jedweder Lebensart ein freier Spielraum bleibt. Ohne Skrupel hat die sich ihrer selbst gewisse Person nach Gelegenheiten, Festzeiten, Wohlhabenheit u. s. w. sich zu bestimmen und nur das Maximum nicht zu überschreiten; ebenso kann sie zu Zeiten auch freiwillig auf das Minimum herabgehen (freiwilliges Fasten), aber nur zur Uebung und nicht aus irgend einem objectiven Grunde, der dem Vermögenden die Pflicht der Armuth auferlegte. Nur in seine Gewalt soll er sich bringen, und die natürliche Genügsamkeit im Nothfall auch zur Enthaltsamkeit steigern, dies ganze Lebensgebiet aber mit selbstgewählter Einfachheit und Frugalität beherrschen lernen.

Die Gesundheitspflege.

§. 112.

Die Leibes- oder Gesundheitspflege ist ein unmittelbarer Ausfluß der Lebensliebe; wir verstehen darunter, im

Unterschied von der natürlichen Genügsamkeit, eine aus der Reflexion auf das Schädliche und Zuträgliche hervorgehende Aufmerksamkeit und Sorge, die mit bewußter Erfahrung die schädlichen Einflüsse vermeidet oder entfernt und das natürliche Lebensgesetz zur bewußten Lebensordnung macht. Sie ist theils allgemein, theils individuell, sofern jedes Individuum seine besondere Constitution, Disposition und Receptivität für bestimmte Nachtheile und Gefahren hat.

Das Allgemeine, wovon diese negative Gesundheitspflege überall ausgeht, ist das Streben, äußerlich Alles zu entfernen, was sich als Hemmniß zwischen das innere Lebensprincip und die äußere Lebenssphäre legt und die Wechselwirkung stört, in welcher der Lebensproceß besteht. Sie vollzieht dasselbe mit Bewußtsein, was die physische Erziehung der Eltern anfangs für die bewußtlose Kindheit leistet (§. 105). Diese Hemmnisse bestehen fürs erste und zumeist in den todten Stoffen, welche sich aus dem Lebensprocesse selbst ausscheiden und darum, wenn sie nicht vom Leibe und aus der Atmosphäre entfernt werden, eine natürliche Reaction in den Organen des Aufnehmens der Nahrungsmittel, d. i. in den Geschmacks- und Geruchswerkzeugen die Empfindung des Ekels erregen. Die unmittelbare Folge dieser Wahrnehmung soll daher die Sorge für die Reinlichkeit des Leibes, der nächsten Umgebung und Atmosphäre sein. Die Reinlichkeit ist der Anfang aller Cultur; ein unreinliches Individuum und Volk ist nicht zu bessern; alle Civilisation muß dabei anfangen, wie alle Barbarei damit endet. Unter den neuern Schriftstellern hat sich u. A. Zschocke in seinen Novellen, z. B. „Der Narr des neunzehnten Jahrhunderts" und Steffens in den „Vier Norwegern," mit diesem Thema beschäftigt. Von jeher hat man die Unreinlichkeit als die Brutstätte aller Laster betrachtet; auch die Sprachen bezeichnen das Laster im Allgemeinen mit Ausdrücken, welche ursprünglich Schmutz bedeuten [1]),

1) Auch das Altdeutsche Hor, Huor, Harn, Hurerei.

gleichwie umgekehrt alle Tugend als Reinheit. Beelzebub ist der Herr alles unreinen Auswurfs und des giftigen Geschmeißes, was sich als Plage und Zuchtmittel für den Unreinlichen aus jenem erzeugt. Reinheit des Körpers, Sauberkeit der Kleidung und des Geräths ist das Erste, was der Bildung des Geschmacks vorangeht, und wie die Reinlichkeit Grundbedingung der leiblichen Gesundheit ist, so wird sie auch zum Symbol der geistigen, des lautern, keuschen Sinnes und ist der Reflex desselben. „Nicht jedes Mädchen hält so rein" sagt der herumschnüffelnde Mephistopheles in Gretchens Zimmer. Unsauberkeit ist stets mit einem Mangel an Selbstgefühl verknüpft; sie geht schon aus Lässigkeit (lâcheté) hervor, und wirkt zurück auf sie; Schmutz ist ein untrügliches Zeichen von sittlicher Kraftlosigkeit, wie Reinlichkeit von Energie und wackerm Muth. Die kräftigsten und gewandtesten Thiere, die höhern Raubthiere, sind in der Regel die reinlichsten; die kräftigsten Menschenracen, Völker und Standesclassen, die sich den schwersten und gefährlichsten Berufs- und Lebensweisen widmen, die Bergleute und Gebirgsbewohner, die Krieger, die Seefahrer, zeichnen sich durch Reinlichkeit aus. Bäder gehörten und gehören noch überall wesentlich zur Gesundheitspflege, ja zu den Symbolen des Gottesdienstes; das Bad gilt katexochen für die Vorbereitung dazu; weiße, reinliche Festkleider dürfen nicht fehlen. Nebst dem Fasten macht das Bad im Naturzustande fast das einzige Heilmittel aus, und die Praxis der Heilkunde ging im Mittelalter von den Badestuben aus.

Die künstliche Gesundheitspflege endlich mittelst ärztlichen Rathes und Arzeneien ist in der That nur die weiter fortgesetzte Reinlichkeit, denn auch sie besteht wesentlich in der Entfernung des Unreinen und der todten Stoffe aus dem Körper, sei es äußerlich auf mechanischem, oder innerlich auf dynamischem Wege, damit die Lebenskraft wieder frei und kräftig wirken könne. Die Pflicht, sich der Erfahrung des Arztes in Nothfällen zu vertrauen und ihr

zu gehorchen, geht ebenso weit, wie auf der andern Seite die Thorheit, von der ärztlichen Kunst eine Wiedererschaffung der einmal verschwundenen jugendlichen Lebenskraft zu fordern, sich immer krank zu fühlen, und ein Ideal der Gesundheit anzustreben, was es in den verkünstelten und denaturirten Zuständen unserer dermaligen Lebensweise kaum irgendwo gibt. In diesem Sinne gibt es ebenso sehr eine Kunst krank zu sein, d. h. bei schwächlichem Leibe sich doch bei einer gewissen Geistesenergie zu erhalten, als eine Kunst gesund zu bleiben [1]). Die gründlichste Kunst geht hier von vorn herein als Prophylaxis und Diät zuwerke, aber im Allgemeinen sind wir bei dem Particularismus unserer Lebensweisen noch weit von dem Ideal entfernt, welches die alte Regel vorschreibt: cura ut sit mens sana in corpore sano; unsere Civilisation ist dem Fabrikleben ähnlich, wo jeder nur das tausendste Theil des Gesammtwerkes vollbringt, einseitig nur einen Splitter der Gesammtkraft übt, und die Grundlage von allen zersplitterten Kräften, das Lebensprincip selbst, unbeachtet läßt.

Die Leibesübung.

§. 113.

Als solche Kunst — denn zur Kunst muß sie da werden, wo das ganze Leben aus Natur in Kunst übergetreten ist — müssen wir die bezeichnen, welche gemeinhin unter Leibesübung (σωμασκία des Socrates) oder als Gymnastik, aber zu eng, verstanden wird; denn die Gymnastik, wie sie gewöhnlich betrieben wird, ist vorzugsweise dem männlichen Geschlecht angemessen und steht in der Mitte zwischen jener allgemeinen Somaskie und der dem Staatsleben angehörigen militärischen Uebung [2]). Der Zweck

1) Schleiermacher über Platons Ansicht von der Ausübung der Heilkunst. Litt. Nachlaß z. Phil. 1. Bd. S. 273 fgg.

2) Röder Naturrecht. S. 183 Not.

der Leibesübung, die ursprünglich ein Spiel ist und daher auch nach einer andern Seite in die orchestische Kunst übergeht, ist eigentlich das volle Selbstgefühl des Leibes, als Organ des Willens, die Sicherheit des Besitzes und Gebrauchs der Glieder zu erringen, worauf wesentlich der Muth beruht [1]). Sie hat mithin nicht blos den Zweck der Abhärtung gegen äußere Einflüsse — dies ist nur die eine negative Seite, die sich von selbst mit jenem positiven Zweck einstellt —; als unmittelbare äußere Erscheinung derselben ist zugleich auch die plastische Schönheit des Leibes zu betrachten, sodaß sich hier wieder das Gebiet der Aesthetik mit dem der Ethik berührt.

Gehen wir davon aus, daß das civilisirte Leben nicht mehr das des Naturstandes ist, in welchem die leibliche Gesundheit keine besondere Pflege bedurfte, sondern vorwaltend selbst nur Pflege des Lebens war, wie sie es in der ersten Kindheit noch jetzt sein muß, und fügen wir hinzu, daß die Civilisation durch ihre Trennung der Kraftübung, namentlich der geistigen von der leiblichen, abnorm und naturwidrig geworden ist, so muß jetzt die Aufgabe darin bestehen, die Kräftigkeit und Gesundheit der Lebensbasis bei und trotz aller Theilung der Arbeit ungeschwächt zu erhalten und mit Bewußtsein herzustellen. Diese Erhaltung wird also bei der eingetretenen Particularisirung der Beschäftigung für diejenigen, denen die harte körperliche Arbeit zufiel, vorzugsweise in der Erholung von körperlichen Anstrengungen, bei den Andern in Erholung von geistigen bestehen. Dies ist indeß nur die negative Seite der Sache, ohne die positive andere wäre die Erholung nur Ruhe, leiblicher oder geistiger Schlaf. Die allgemeinere Aufgabe also ist die, das Gleichgewicht durch zeitweiliges Nachholen des vernachlässigten Theiles wiederherzustellen. Nun haben wir es aber hier noch nicht mit der eigentlichen geistigen Bildung zu thun, sondern mit der

1) Schleiermacher Erziehungsl. S. 800 Not. u. flg.

Pflege des Lebens; es ist also zunächst nur um eine Seelenbelebung und gemüthliche Anregung des unter dem Druck der Handarbeit erlahmten und in irgend eine einseitige Thätigkeit eingewohnten Körpers zu thun. Am wenigsten hat verhältnißmäßig wohl das Landleben dergleichen Nachhülfen und spielende Uebungen, die zugleich durch Veränderung der Bewegungsweise Erholungen sind, nöthig; doch sind sie auch hier weder ganz überflüssig noch ungewöhnlich; man denke an den ländlichen Reihentanz und andere ähnliche Volksbelustigungen. Dringlicher ist die Körperübung und eigentliche Gymnastik für die Stadtjugend, das Stuben- und gewerbtreibende Leben. Hier muß durch Kunst ersetzt werden, was durch die Theilung der Arbeit künstlich vom Naturleben losgerissen worden ist; die Bewegung in freier Luft, Schwimmen, Ringen, Reiten u. s. w. [1]) sind die wirksamsten Abhärtungsmittel und zugleich Gesundheits- und Schönheitsmittel, und insofern Selbstzwecke und Genuß, indem die Uebung Spiel, das Spiel Innewerden der erhöhten Lebenskraft ist.

Die Gymnastik, die im dorischen Stamm auch von dem weiblichen Geschlecht geübt wurde, dem modernen Zeitgeist gemäß aber in ihrer ganzen Ausdehnung nur dem männlichen angehört und jenem nur insofern, als sie die Grundlage der im Tanz hervortretenden Grazie ist, steht, wie gesagt, auf dem Uebergange zur Kunst, und wird demgemäß von Schleiermacher und Rothe unter den Begriff des Spiels subsumirt. Sobald sie aber in eine besondere Kunst übergeht, hört sie damit auf eine allgemeine ethische Aufgabe zu sein, und in ihrem Exceß als Athletik und Akrobatik bleibt sie nicht einmal eine schöne Kunst, sondern führt anstatt zur Gesittung rückwärts zur Rohheit [2]). In nene-

1) Rosenkranz, Die Pädagogik als System. S. 47 fgg.

2) Schleiermacher Syst. der Sittenl. §. 205. S. 310. Christl. Sitte, S. 676. 693. Erziehungslehre. S. 338 fgg. Bei dem männlichen Geschlecht ist die Leibesübung vorwiegend auf die Entwickelung der Stärke, bei dem weiblichen auf Gewandtheit zu richten, beides aber ist

rer Zeit ist es dagegen vielmehr der Tanz, welcher bei der Jugend beider Geschlechter leicht zur Leidenschaft wird, über deren Verwerflichkeit eine speciellere Ethik an dieser Stelle das Nöthige zu sagen haben wird [1]). Dies ist die eine Seite der Entartung, die der andern principiellen Negation, der Verweichlichung diametral entgegensteht; sanguinischer Leichtsinn macht durch einzelne actuelle Maßlosigkeiten den Anfang dieser abnormen Gewohnheiten, wovon jene mehr für das männliche, diese für das weibliche Geschlecht verführerisch ist.

2. Die häuslichen Tugenden.

§. 114.

Unter den häuslichen Tugenden fassen wir nach §. 109 alle diejenigen zusammen, welche sich auf die Begründung des Hausstandes, die Erhaltung und Mehrung und den anständigen Genuß desselben beziehen, alles im Hinblick auf die ethische Bedeutung der Familie und deren unerläßliche Bedingung, die Bethätigung des individuellen Charakters. Die durch Beobachtung der ersten Reihe, der sogenannten Pflichten der Selbsterhaltung, erstarkte Persönlichkeit wird nun auch zu objectiven Zwecken, von Spiel und Uebung 1) zur eigentlichen Arbeit fortgehen müssen, deren Anstrengung dem Subject im Fleiße weniger fühlbar, als Geschicklichkeit und Geschäftstüchtigkeit sogar schon zum Vergnügen wird. Der objective Reflex dieser Tugenden des Subjects wird dann 2) die Sparsamkeit, die Ordnungsliebe und die Häuslichkeit und 3) das synthetische Product beider, der Arbeitsamkeit und Häuslichkeit, wird sich in der Tugend der Zufriedenheit zu-

niemals zu trennen. S. 410 fgg. Rothe Eth. II. S. 60 fgg. Daub Moral. II. 1. S. 188. Reinhard Moral. II. §. 253. Ammon Sittenl. II. 2. S. 70 fgg.

1) Ammon Christl. Sittenl. §. 144.

ſammennehmen, die aber im Genuſſe ihres Glückes andern Familien gegenüber ſich zugleich als Ehrbarkeit verhält und zur Gaſtfreundſchaft erſchließt. Nur innerhalb und mittels dieſer häuslichen Tugenden kann der individuelle Charakter, den man gewöhnlich von ſeiner negativen Seite, der Selbſtbeherrſchung, betrachtet, erſtarken und dieſer endlich als Syntheſis der unmittelbaren perſönlichen Lebenspflege und dieſer häuslichen Tugenden hervortreten.

Wenn die primitiven Cardinaltugenden der eudämoniſchen Sphäre (der Muth, die Sanftmuth, das Gemüth) ſich auf das geſchlechtliche Naturell bezogen, ſo wird die Naturbaſis dieſer häuslichen, ſofern von ihr die Wahl der Lebensweiſe im Allgemeinen abhängt, in der Temperamentsbeſtimmtheit zu ſuchen ſein, und ſofern die allgemeine Lebensweiſe, nachdem ſie im civiliſirten Leben in die Theilung der Arbeit eingegangen, ſofort zur Wahl eines beſondern Berufs fortgeht, wird dieſer wiederum das ſpecifiſche Talent und die davon abhängige Neigung zu Grunde liegen; denn Talent, Sinn für etwas und Neigung ſind die Bedingungen einer erfolgreichen Geſchicklichkeit. Das Temperament beſtimmt die Lebensweiſe, das Talent den Stand.

Anderſeits verhält ſich das Temperament zugleich als Mäßigung des Naturells, und wiederum das Talent und die ihm angemeſſene Berufsthätigkeit für ſich und für das Allgemeine als das beſte Mittel ſeines Temperamentes, ſofern dieſes einſeitig exceſſiv iſt, Meiſter zu werden, d. i. zur Selbſtbeherrſchung zu gelangen. Das Temperament geht nicht ſo rein und tief aus der innern Leibesorganiſation hervor, wie das Naturell und der Geſchlechtscharakter, ſondern es iſt ſchon mehr äußerlich durch Einflüſſe des Bodens, Climas, der Nahrung und der Lebensweiſe ſelbſt bedingt. Mit der letzteren ſteht es dergeſtalt in Wechſelwirkung, daß die Wahl oder vielmehr das inſtinctmäßige Ergreifen der Lebensweiſe ebenſo ſehr von der Temperamentsanlage abhängt, wie dieſe wiederum durch jene genährt und

ſowohl nach ihren guten als nach ihren übeln Seiten hin entwickelt wird. Nach dem Temperament und zugleich nach den ihm entſprechenden äußern Naturbedingungen richtet es ſich, ob ein Volksſtamm dem ſeßhaften Ackerbau ſich ergeben, oder eine andere Lebensweiſe vorziehen wird. Dem phlegmatiſchen Temperamente wird die am wenigſten Anſtrengung erfordernde Viehzucht zuſagen, dem choleriſchen das kampfluſtige Jäger- und Kriegerleben zu Land und zu Waſſer, dem ſanguiniſchen der raſtloſe Handelsverkehr, und das melancholiſche wird ſich frühzeitig zur Beſchaulichkeit der Seher- und Prieſterkaſten hingezogen fühlen.

Die Temperamente kommen bekanntlich nicht ſo rein in der Wirklichkeit vor, wie ſie in den Compendien der Pſychologie charakteriſirt zu werden pflegen; wir treffen ſie um ſo weniger in ihrer particularen Geſchiedenheit an, je weiter die Civiliſation fortgeſchritten iſt. Sie ſollen aber auch nicht in jener Einſeitigkeit verharren, in der ſie um ſo ſchroffer hervortreten, je ungebildeter ein Volk iſt; die Civiliſation, die Theilung der Beſchäftigungen und das Füreinanderarbeiten ſoll ſie durch den ſocialen Verkehr mildern und der Menſch ſich durch dieſe Hülfsmittel ihrer bemeiſtern lernen. Indeß auch hier hat die Natur ſchon durch ihre Geſetze vorgearbeitet. Wie die ackerbautreibende Familie, die eigentlich der normale Grundtypus und die primitive Einheit der menſchlichen Geſammtlebensweiſe iſt, zu welcher ſich die übrigen Lebensweiſen nur wie abgezweigte Theile verhalten, ſich ſchon äußerlich ſo einrichtet, daß die Kinder zum Hüten der Hausthiere, der Jüngling zur Abwehr des ſchädlichen Wildes, der Mann zur eigentlichen Feldarbeit, das Weib mit den Töchtern zu Hauſe zur Verarbeitung der Producte und der Greis endlich zum Familienorakel der Erfahrung uud Vorausſicht wird, ſo kann man ſagen, daß die Natur auch die dieſen Functionen innerlich zu Grunde liegenden Temperamentsverſchiedenheiten in Fluß gebracht und mit dem Verlauf der Lebensalter jedes Individuum ſucceſſiv derſelben theilhaftig gemacht hat.

Die phlegmatiſche Paſſivität macht zugleich den Charakter der infantia und erſten, namentlich der weiblichen Kindheit aus; die ſanguiniſche Beweglichkeit gehört der pueritia, die ſogenannte choleriſche Thatkraft dem reiferen Manne, und die in ſich gewendete Gemüthſtimmung, die man gewöhnlich als melancholiſches Temperament bezeichnet, dem ruhig contemplativen Greiſenalter [1]). Eine nähere pſychologiſche Auseinanderſetzung der Temperamente gehört nicht hierher; es ſei nur im Allgemeinen bemerkt, daß dieſe Lehre beſonders deswegen noch ſehr im Argen liegt, weil man ſie nicht genug ihrem ethiſchen Zwecke nach aufgefaßt, nicht mit den verwandten Erſcheinungen der Naturells- und Talentsunterſchiede in organiſchen Zuſammenhang gebracht, und überdies noch beſondere Fehlgriffe dabei begangen hat, wie namentlich wenn das höhere Alter immer nur von Seiten ſeiner Gebrechlichkeit und Stumpfheit, nur in ſeiner abnormen, durch Jugendſünden verſchuldeten Mißgeſtalt aufgefaßt wird, in welcher es freilich nicht zu dem Rechte kommt, welches ihm in dem Organismus der menſchlichen Geſellſchaft gebührt. Es hat ſich darum auch gefallen laſſen müſſen, die Rolle des Phlegmas zu übernehmen; und da dieſes doch gleichwohl nicht mit dem Weſen eines geſunden, ehrwürdigen und geiſtig bedeutungsvollen Alters [2]) übereinkommt, ſo iſt anderſeits wieder das zähe, eigenſinnig beſchränkte, zugleich aber auch vorzugsweiſe vegetative und paſſive phlegmatiſche Temperament mit Charakterzügen ausgeſtattet worden, die ihm in der That nicht zukommen. Im Gegenſatz dazu hat es in neuerer Zeit auch nicht an Verſuchen gefehlt, die ganze Sittenlehre auf dieſe anthropologiſchen Bedingungen zu gründen und namentlich den ſocialen Organismus aus dem Verhältniß der Lebensalter abzuleiten, z. B. von Bluntſchli nach Rohmer's Vorgang.

1) Schleiermacher Monologen. V. Jugend und Alter.

2) Allzuſehr in den Vordergrund ſtellt es Boſſe: Das Familienweſen u. ſ. w. S. 127.

In dieser Uebertreibung ist nur gerade die Hauptsache, die Freiheit, vergessen, welche auf diese Naturbasis einwirken und sich ihrer als Stoff bemächtigen muß, wenn überhaupt ein ethischer Erfolg daraus hervorgehen soll.

a. Die Arbeitsamkeit.

§. 115.

Nur durch Erwerb eines sichern Besitzstandes kann die Arbeitsamkeit zu ihrem Zweck, der häuslichen Wohlfahrt, gelangen; ein äußerliches Vermögen, welches bis zu einem gewissen Grad des Wohlstandes, und ein innerliches, welches zur Geschicklichkeit erwachsen muß, gehört dazu, wenn der Besitzer vor der Sorge um seine Existenz sicher gestellt sein soll. Ein gewisser Ueberschuß an den Befriedigungsmitteln des täglichen Bedürfnisses muß als Vorrath bei der veränderlichen Gunst der Natur und äußerer Umstände immerdar für Nothfälle bereit liegen, wenn die menschliche Wohlfahrt sich vom Zufall möglichst emancipiren soll. Die selbstgeschaffene und selbstgesicherte Wohlhäbigkeit hat noch außerdem ihren besondern sittlichen Werth, wenn sie Reichthum zugleich auch für Andere aufhäuft; denn dieser muß sich zur Sicherung des Ganzen immer in den Händen Einzelner befinden, gleichwie an gewissen Stellen Magazine vorhanden sein müssen gegen den an andern Orten und zu andern Zeiten einbrechenden Mangel.

Wenn Arbeit jede auf einen bestimmten Zweck gerichtete Thätigkeit genannt wird, sofern sie die Kräfte anstrengt [1]), so bezeichnet Fleiß (v. vliz) die Emsigkeit, Sorgfalt und Beharrlichkeit des Arbeitens. Der Fleiß (diligentia) schließt eine gewisse Umsicht in der Wahl der Mittel ein und geht darum besser von statten als die Arbeit; das Gefühl der

1) Das Ahd. Arapeit bedeutet Mühseligkeit und ar-an wird für stammverwandt mit arare gehalten, so daß Ar-beit ursprünglich Ackerbau bedeutet.

Mühsal ist zurückgetreten; im Fleiß ist schon ein sich selbst belohnendes Gelingen, eine größere Leichtigkeit, die von Uebung und Geschick begleitet wird und mit Liebe in das Besondere des Werkes eingeht. Damit individualisirt und bildet sich die Thätigkeit des Subjects, sie läßt die Naturunterschiede, Mechanismen, Gesetze der Naturobjecte in sich ein und bemächtigt sich derselben, indem sie in jene eingeht; sie begreift dieselben, und läßt sie sich selbst, aber nach den Zwecken abarbeiten, welche das Subject ihnen vorschreibt. So geht der Fleiß in Geschicklichkeit über. Wer die Arbeit flieht, ist **faul**, wer des Fleißes ermangelt, **nachlässig**, und der ist ein geschäftiger Müßigänger, der ohne Ziel und Zweck in gedankenloser Geschäftigkeit (satagere, πολυπραγμονεῖν, in einigen Dialecten: Traschen) sich abarbeitend, niemals sich selbst genug, Andern aber immer zu viel thut, wie häufig rastlose Hausfrauen ihren ruheliebenden Eheherrn.

Die Arbeitsfähigkeit und selbst der Fleiß ist aber noch nicht **Geschicklichkeit**, die erst durch jene erworben wird, indem sie sich mehr auf den äußern Erwerb richten und dadurch zugleich auch das innere Vermögen erhöhen soll, welches eben die Geschicklichkeit ist, die den Besitzer selbst zum tauglichen und tüchtigen Mitglied der Gesellschaft und zuletzt zum selbständigen Geschäftsführer seiner eignen Angelegenheiten macht. Zur Theilung der Arbeit wird schon innerhalb des Hauswesens durch den Geschlechtsunterschied der Grund gelegt[1]; die Alterstufen der Familienglieder specificiren die Geschäfte weiter, und diese sich in verschiedene Häuser, wenn mehrere Familien auf demselben Grund und Boden neben einander seßhaft werden. Die Wahl des Geschäfts ist, wie gesagt, durch die specifische Fähigkeit

1) „Inwendig waltet die spinnende, webende Frau, dem Angelsachsen Fridovebbe (Friedeweberin) geheißen, und des Hausvaters Macht und Ansehn hat vieles zu schlichten, was sonst dem Priester zustand.“ J. Grimm, Gesch. der deutschen Sprache, I. S. 20.

oder Anlage, das eigentliche ſogenannte Talent, bedingt, welchem eine beſondere Empfänglichkeit des Sinnes (Sinn für etwas) und die Neigung es ſelbſtändig zu reproduciren, entſpricht (das Genie im engern Sinne oder die urſchöpferiſche Erfindſamkeit im Gebiet der freien Kunſt und Wiſſenſchaft gehört noch nicht hierher). Die Talente ſind zwar durch gewiſſe phyſiſche Beſchaffenheiten der Sinne und des ganzen Organismus bedingt, aber dabei ſchon bei weitem mehr geiſtiger Art als das Temperament und Naturell. Das Talent mit ſeinem natürlichen Sinn für beſtimmte Objecte und ſeiner Neigung ſetzt bereits eine gewiſſe Thätigkeit des reflectirenden Verſtandes voraus und beſteht kraft einer beſtimmten Naturbegabung ſelbſt darin; ausgebildet wird es auf practiſchem Wege durch die Beſchäftigung mit dem gewählten Object ſelbſt zur Geſchicklichkeit, und da hier Naturanlage, Fleiß und Neigung zuſammentreffen, ſo wird der Erfolg ein glückliches und beglückendes Gelingen ſein. Das Geſchick in ſeiner doppelten Bedeutung, als der Agathodämon, der das Individuum in gewiſſe ſeiner Individualität entſprechende Verhältniſſe bringt, oder, wie man mit gleichem Rechte ſagen kann, in gewiſſen Lebensverhältniſſen die entſprechende Individualität entſtehen läßt — dieſes Geſchick wird hier durch die Energie des Geiſtes zum Geſchick in der andern Bedeutung, d. i. zur Geſchicklichkeit durch Bemeiſterung und freien Gebrauch der Naturanlage vom Subject ſelbſt erhöht, und daraus geht ein grundweſentlicher Theil ſeiner Eudämonie hervor; das Individuum wird ſein eigner δαίμων und verwandelt das, was ihm anfangs nur das Glück, die Tyche, bot, in ſeine Selbſtbeglückung und Zufriedenheit.

In der Geſchicklichkeit finden ſich die Momente: eine dem Sinn für etwas entſprechende natürliche Umſichtigkeit, welche auf den erſten Blick die vorhandenen zweckmäßigen Mittel erſpäht und ſie mit inſtinctmäßiger Sicherheit ergreift. Es iſt die Geſcheidtheit, welche dieſelben von allen andern unterſcheiden, oder die Klugheit (Gelugtheit),

Pflege des Lebens; es ist also zunächst nur um eine Seelenbelebung und gemüthliche Anregung des unter dem Druck der Handarbeit erlahmten und in irgend eine einseitige Thätigkeit eingewohnten Körpers zu thun. Am wenigsten hat verhältnißmäßig wohl das Landleben dergleichen Nachhülfen und spielende Uebungen, die zugleich durch Veränderung der Bewegungsweise Erholungen sind, nöthig; doch sind sie auch hier weder ganz überflüssig noch ungewöhnlich; man denke an den ländlichen Reihentanz und andere ähnliche Volksbelustigungen. Dringlicher ist die Körperübung und eigentliche Gymnastik für die Stadtjugend, das Stuben- und gewerbtreibende Leben. Hier muß durch Kunst ersetzt werden, was durch die Theilung der Arbeit künstlich vom Naturleben losgerissen worden ist; die Bewegung in freier Luft, Schwimmen, Ringen, Reiten u. s. w. [1]) sind die wirksamsten Abhärtungsmittel und zugleich Gesundheits- und Schönheitsmittel, und insofern Selbstzwecke und Genuß, indem die Uebung Spiel, das Spiel Innewerden der erhöhten Lebenskraft ist.

Die Gymnastik, die im dorischen Stamm auch von dem weiblichen Geschlecht geübt wurde, dem modernen Zeitgeist gemäß aber in ihrer ganzen Ausdehnung nur dem männlichen angehört und jenem nur insofern, als sie die Grundlage der im Tanz hervortretenden Grazie ist, steht, wie gesagt, auf dem Uebergange zur Kunst, und wird demgemäß von Schleiermacher und Rothe unter den Begriff des Spiels subsumirt. Sobald sie aber in eine besondere Kunst übergeht, hört sie damit auf eine allgemeine ethische Aufgabe zu sein, und in ihrem Exceß als Athletik und Akrobatik bleibt sie nicht einmal eine schöne Kunst, sondern führt anstatt zur Gesittung rückwärts zur Rohheit [2]). In nene-

1) Rosenkranz, Die Pädagogik als System. S. 47 fgg.

2) Schleiermacher Syst. der Sittenl. §. 205. S. 310. Christl. Sitte, S. 676. 693. Erziehungslehre. S. 338 fgg. Bei dem männlichen Geschlecht ist die Leibesübung vorwiegend auf die Entwickelung der Stärke, bei dem weiblichen auf Gewandtheit zu richten, beides aber ist

rer Zeit ist es dagegen vielmehr der Tanz, welcher bei der Jugend beider Geschlechter leicht zur Leidenschaft wird, über deren Verwerflichkeit eine speciellere Ethik an dieser Stelle das Nöthige zu sagen haben wird [1]). Dies ist die eine Seite der Entartung, die der andern principiellen Negation, der Verweichlichung diametral entgegensteht; sanguinischer Leichtsinn macht durch einzelne actuelle Maßlosigkeiten den Anfang dieser abnormen Gewohnheiten, wovon jene mehr für das männliche, diese für das weibliche Geschlecht verführerisch ist.

2. Die häuslichen Tugenden.

§. 114.

Unter den häuslichen Tugenden fassen wir nach §. 109 alle diejenigen zusammen, welche sich auf die Begründung des Hausstandes, die Erhaltung und Mehrung und den anständigen Genuß desselben beziehen, alles im Hinblick auf die ethische Bedeutung der Familie und deren unerläßliche Bedingung, die Bethätigung des individuellen Charakters. Die durch Beobachtung der ersten Reihe, der sogenannten Pflichten der Selbsterhaltung, erstarkte Persönlichkeit wird nun auch zu objectiven Zwecken, von Spiel und Uebung 1) zur eigentlichen Arbeit fortgehen müssen, deren Anstrengung dem Subject im Fleiße weniger fühlbar, als Geschicklichkeit und Geschäftstüchtigkeit sogar schon zum Vergnügen wird. Der objective Reflex dieser Tugenden des Subjects wird dann 2) die Sparsamkeit, die Ordnungsliebe und die Häuslichkeit und 3) das synthetische Product beider, der Arbeitsamkeit und Häuslichkeit, wird sich in der Tugend der Zufriedenheit zu-

niemals zu trennen. S. 410 fgg. Rothe Eth. II. S. 60 fgg. Daub Moral. II. 1. S. 188. Reinhard Moral. II. §. 253. Ammon Sittenl. II. 2. S. 70 fgg.

1) Ammon Christl. Sittenl. §. 144.

ſammennehmen, die aber im Genuſſe ihres Glückes andern Familien gegenüber ſich zugleich als *Ehrbarkeit* verhält und zur *Gaſtfreundſchaft* erſchließt. Nur innerhalb und mittels dieſer häuslichen Tugenden kann der individuelle Charakter, den man gewöhnlich von ſeiner negativen Seite, der Selbſtbeherrſchung, betrachtet, erſtarken und dieſer endlich als Syntheſis der unmittelbaren perſönlichen Lebenspflege und dieſer häuslichen Tugenden hervortreten.

Wenn die primitiven Cardinaltugenden der eudämoniſchen Sphäre (der Muth, die Sanftmuth, das Gemüth) ſich auf das geſchlechtliche Naturell bezogen, ſo wird die Naturbaſis dieſer häuslichen, ſofern von ihr die Wahl der *Lebensweiſe* im Allgemeinen abhängt, in der *Temperamentsbeſtimmtheit* zu ſuchen ſein, und ſofern die allgemeine Lebensweiſe, nachdem ſie im civiliſirten Leben in die Theilung der Arbeit eingegangen, ſofort zur Wahl eines *beſondern Berufs* fortgeht, wird dieſer wiederum das ſpecifiſche *Talent* und die davon abhängige Neigung zu Grunde liegen; denn Talent, Sinn für etwas und Neigung ſind die Bedingungen einer erfolgreichen Geſchicklichkeit. Das Temperament beſtimmt die Lebensweiſe, das Talent den Stand.

Anderſeits verhält ſich das Temperament zugleich als Mäßigung des Naturells, und wiederum das Talent und die ihm angemeſſene Berufsthätigkeit für ſich und für das Allgemeine als das beſte Mittel ſeines Temperamentes, ſofern dieſes einſeitig exceſſiv iſt, Meiſter zu werden, d. i. zur Selbſtbeherrſchung zu gelangen. Das Temperament geht nicht ſo rein und tief aus der innern Leibesorganiſation hervor, wie das Naturell und der Geſchlechtscharakter, ſondern es iſt ſchon mehr äußerlich durch Einflüſſe des Bodens, Climas, der Nahrung und der Lebensweiſe ſelbſt bedingt. Mit der letzteren ſteht es dergeſtalt in Wechſelwirkung, daß die Wahl oder vielmehr das inſtinctmäßige Ergreifen der Lebensweiſe ebenſo ſehr von der Temperamentsanlage abhängt, wie dieſe wiederum durch jene genährt und

ſowohl nach ihren guten als nach ihren übeln Seiten hin entwickelt wird. Nach dem Temperament und zugleich nach den ihm entſprechenden äußern Naturbedingungen richtet es ſich, ob ein Volksſtamm dem ſeßhaften Ackerbau ſich ergeben, oder eine andere Lebensweiſe vorziehen wird. Dem phlegmatiſchen Temperamente wird die am wenigſten Anſtrengung erfordernde Viehzucht zuſagen, dem choleriſchen das kampfluſtige Jäger- und Kriegerleben zu Land und zu Waſſer, dem ſanguiniſchen der raſtloſe Handelsverkehr, und das melancholiſche wird ſich frühzeitig zur Beſchaulichkeit der Seher- und Prieſterkaſten hingezogen fühlen.

Die Temperamente kommen bekanntlich nicht ſo rein in der Wirklichkeit vor, wie ſie in den Compendien der Pſychologie charakteriſirt zu werden pflegen; wir treffen ſie um ſo weniger in ihrer particularen Geſchiedenheit an, je weiter die Civiliſation fortgeſchritten iſt. Sie ſollen aber auch nicht in jener Einſeitigkeit verharren, in der ſie um ſo ſchroffer hervortreten, je ungebildeter ein Volk iſt; die Civiliſation, die Theilung der Beſchäftigungen und das Füreinanderarbeiten ſoll ſie durch den ſocialen Verkehr mildern und der Menſch ſich durch dieſe Hülfsmittel ihrer bemeiſtern lernen. Indeß auch hier hat die Natur ſchon durch ihre Geſetze vorgearbeitet. Wie die ackerbautreibende Familie, die eigentlich der normale Grundtypus und die primitive Einheit der menſchlichen Geſammtlebensweiſe iſt, zu welcher ſich die übrigen Lebensweiſen nur wie abgezweigte Theile verhalten, ſich ſchon äußerlich ſo einrichtet, daß die Kinder zum Hüten der Hausthiere, der Jüngling zur Abwehr des ſchädlichen Wildes, der Mann zur eigentlichen Feldarbeit, das Weib mit den Töchtern zu Hauſe zur Verarbeitung der Producte und der Greis endlich zum Familienorakel der Erfahrung uud Vorausſicht wird, ſo kann man ſagen, daß die Natur auch die dieſen Functionen innerlich zu Grunde liegenden Temperamentsverſchiedenheiten in Fluß gebracht und mit dem Verlauf der Lebensalter jedes Individuum ſucceſſiv derſelben theilhaftig gemacht hat.

Die phlegmatische Temperatur macht zugleich den Charakter der infantia mit aus, namentlich der weiblichen Kindheit aus; die sanguinische Beweglichkeit gehört der puericia, die sogenannte cholerische Tatkraft dem reiferen Manne, und die in sich gewendete Gemüthsstimmung, die man gewöhnlich als melancholisches Temperament bezeichnet, dem ruhig contemplativen Greisenalter. Eine nähere psychologische Auseinandersetzung der Temperamente gehört nicht hierher; es sei nur im Allgemeinen bemerkt, daß diese Lehre besonders deswegen noch sehr im Argen liegt, weil man sie nicht genug ihrem ethischen Zwecke nach aufgefaßt, nicht mit den verwandten Erscheinungen der Naturells- und Talentsunterschiede in organischen Zusammenhang gebracht, und überdies noch besondere Fehlgriffe dabei begangen hat, wie namentlich wenn das höhere Alter immer nur von Seiten seiner Gebrechlichkeit und Stumpfheit, nur in seiner abnormen, durch Jugendsünden verschuldeten Mißgestalt aufgefaßt wird, in welcher es freilich nicht zu dem Rechte kommt, welches ihm in dem Organismus der menschlichen Gesellschaft gebührt. Es hat sich darum auch gefallen lassen müssen, die Rolle des Phlegmas zu übernehmen; und da dieses doch gleichwohl nicht mit dem Wesen eines gesunden, ehrwürdigen und geistig bedeutungsvollen Alters [2]) übereinkommt, so ist anderseits wieder das zähe, eigensinnig beschränkte, zugleich aber auch vorzugsweise vegetative und passive phlegmatische Temperament mit Charakterzügen ausgestattet worden, die ihm in der That nicht zukommen. Im Gegensatz dazu hat es in neuerer Zeit auch nicht an Versuchen gefehlt, die ganze Sittenlehre auf diese anthropologischen Bedingungen zu gründen und namentlich den socialen Organismus aus dem Verhältniß der Lebensalter abzuleiten, z. B. von Bluntschli nach Rohmer's Vorgang.

1) Schleiermacher Monologen. V. Jugend und Alter.

2) Allzusehr in den Vordergrund stellt es Das Familienwesen u. s. w. S. 127.

In dieser Uebertreibung ist nur gerade die Hauptsache, die Freiheit, vergessen, welche auf diese Naturbasis einwirken und sich ihrer als Stoff bemächtigen muß, wenn überhaupt ein ethischer Erfolg daraus hervorgehen soll.

a. Die Arbeitsamkeit.

§. 115.

Nur durch Erwerb eines sichern Besitzstandes kann die Arbeitsamkeit zu ihrem Zweck, der häuslichen Wohlfahrt, gelangen; ein äußerliches Vermögen, welches bis zu einem gewissen Grad des Wohlstandes, und ein innerliches, welches zur Geschicklichkeit erwachsen muß, gehört dazu, wenn der Besitzer vor der Sorge um seine Existenz sicher gestellt sein soll. Ein gewisser Ueberschuß an den Befriedigungsmitteln des täglichen Bedürfnisses muß als Vorrath bei der veränderlichen Gunst der Natur und äußerer Umstände immerdar für Nothfälle bereit liegen, wenn die menschliche Wohlfahrt sich vom Zufall möglichst emancipiren soll. Die selbstgeschaffene und selbstgesicherte Wohlhäbigkeit hat noch außerdem ihren besondern sittlichen Werth, wenn sie Reichthum zugleich auch für Andere aufhäuft; denn dieser muß sich zur Sicherung des Ganzen immer in den Händen Einzelner befinden, gleichwie an gewissen Stellen Magazine vorhanden sein müssen gegen den an andern Orten und zu andern Zeiten einbrechenden Mangel.

Wenn Arbeit jede auf einen bestimmten Zweck gerichtete Thätigkeit genannt wird, sofern sie die Kräfte anstrengt [1]), so bezeichnet Fleiß (v. vliz) die Emsigkeit, Sorgfalt und Beharrlichkeit des Arbeitens. Der Fleiß (diligentia) schließt eine gewisse Umsicht in der Wahl der Mittel ein und geht darum besser von statten als die Arbeit; das Gefühl der

1) Das Ahd. Arapeit bedeutet Mühseligkeit und ar-an wird für stammverwandt mit arare gehalten, so daß Ar-beit ursprünglich Ackerbau bedeutet.

Mühsal ist zurückgetreten; im Fleiß ist schon ein sich selbst belohnendes Gefallen, eine größere Leichtigkeit, die von Uebung und Geschick begleitet wird und mit Liebe in das Besondere des Werkes eingeht. Damit individualisirt und bildet sich die Thätigkeit des Subjects, sie läßt die Naturunterschiede, Mechanismen, Gesetze der Naturobjecte in sich ein und bemächtigt sich derselben, indem sie in jene eingeht; sie begreift dieselben, und läßt sie sich selbst, aber nach den Zwecken abarbeiten, welche das Subject ihnen vorschreibt. So geht der Fleiß in Geschicklichkeit über. Wer die Arbeit flieht, ist faul, wer des Fleißes ermangelt, nachlässig, und der ist ein geschäftiger Müßiggänger, der ohne Ziel und Zweck in gedankenloser Geschäftigkeit (satagere, πολυπραγμονεῖν, in einigen Dialecten: Traschen) sich abarbeitend, niemals sich selbst genug, Andern aber immer zu viel thut, wie häufig rastlose Hausfrauen ihren ruheliebenden Eheherrn.

Die Arbeitsfähigkeit und selbst der Fleiß ist aber noch nicht Geschicklichkeit, die erst durch jene erworben wird, indem sie sich mehr auf den äußern Erwerb richten und dadurch zugleich auch das innere Vermögen erhöhen soll, welches eben die Geschicklichkeit ist, die den Besitzer selbst zum tauglichen und tüchtigen Mitglied der Gesellschaft und zuletzt zum selbständigen Geschäftsführer seiner eignen Angelegenheiten macht. Zur Theilung der Arbeit wird schon innerhalb des Hauswesens durch den Geschlechtsunterschied der Grund gelegt[1]); die Alterstufen der Familienglieder specificiren die Geschäfte weiter, und diese sich in verschiedene Häuser, wenn mehrere Familien auf demselben Grund und Boden neben einander seßhaft werden. Die Wahl des Geschäfts ist, wie gesagt, durch die specifische Fähigkeit

1) „Inwendig waltet die spinnende, webende Frau, dem Angelsachsen Fridsvebbe (Friedeweberin) geheißen, und des Hausvaters Macht und Ansehn hat vieles zu schlichten, was sonst dem Priester zustand.“ J. Grimm, Gesch. der deutschen Sprache. I. S. 20.

oder Anlage, das eigentliche ſogenannte Talent, bedingt, welchem eine beſondere Empfänglichkeit des Sinnes (Sinn für etwas) und die Neigung es ſelbſtändig zu reproduciren, entſpricht (das Genie im engern Sinne oder die urſchöpferiſche Erfindſamkeit im Gebiet der freien Kunſt und Wiſſenſchaft gehört noch nicht hierher). Die Talente ſind zwar durch gewiſſe phyſiſche Beſchaffenheiten der Sinne und des ganzen Organismus bedingt, aber dabei ſchon bei weitem mehr geiſtiger Art als das Temperament und Naturell. Das Talent mit ſeinem natürlichen Sinn für beſtimmte Objecte und ſeiner Neigung ſetzt bereits eine gewiſſe Thätigkeit des reflectirenden Verſtandes voraus und beſteht kraft einer beſtimmten Naturbegabung ſelbſt darin; ausgebildet wird es auf practiſchem Wege durch die Beſchäftigung mit dem gewählten Object ſelbſt zur Geſchicklichkeit, und da hier Naturanlage, Fleiß und Neigung zuſammentreffen, ſo wird der Erfolg ein glückliches und beglückendes Gelingen ſein. Das Geſchick in ſeiner doppelten Bedeutung, als der Agathodämon, der das Individuum in gewiſſe ſeiner Individualität entſprechende Verhältniſſe bringt, oder, wie man mit gleichem Rechte ſagen kann, in gewiſſen Lebensverhältniſſen die entſprechende Individualität entſtehen läßt — dieſes Geſchick wird hier durch die Energie des Geiſtes zum Geſchick in der andern Bedeutung, d. i. zur Geſchicklichkeit durch Bemeiſterung und freien Gebrauch der Naturanlage vom Subject ſelbſt erhöht, und daraus geht ein grundweſentlicher Theil ſeiner Eudämonie hervor; das Individuum wird ſein eigner δαίμων und verwandelt das, was ihm anfangs nur das Glück, die Tyche, bot, in ſeine Selbſtbeglückung und Zufriedenheit.

In der Geſchicklichkeit finden ſich die Momente: eine dem Sinn für etwas entſprechende natürliche Umſichtigkeit, welche auf den erſten Blick die vorhandenen zweckmäßigen Mittel erſpäht und ſie mit inſtinctmäßiger Sicherheit ergreift. Es iſt die Geſcheidtheit, welche dieſelben von allen andern unterſcheiden, oder die Klugheit (Gelugtheit),

welche dieſelbe raſch erkennen lehrt, und zur Liſt wird, wenn es darauf ankommt, den eigenen Zweck zu verfolgen, daß er dem Willen und den Absichten Anderer, deren Mitwirkung nöthig iſt, verborgen bleibt; ein Punkt, an welchem ſich die an ſich unverfängliche Tugend der Klugheit leicht in Argliſt verkehren und überhaupt zur Unwahrheit werden kann, ſonderlich in den verwickelten Intereſſen der größern bürgerlichen Geſellſchaft, deren Verhältniſſe noch nicht hierher gehören, wo wir es mehr mit der Natur als mit andern Menſchen zu thun haben. Das geſchickte Benehmen, welches hier gemeint iſt, kommt näher mit dem überein, was Hegel[1], „die Pfiffigkeit oder die Liſt der Vernunft nennt, welche die Objecte ihrer Natur gemäß auf einander wirken und ſich an einander abreiben läßt, ohne ſich unmittelbar in ihren Proceß einzumiſchen."

Die Geſchicklichkeit iſt jedoch noch nicht Geſchäftstüchtigkeit. Von der Arbeitsfähigkeit wird die Geſchäftsfähigkeit auch in der Jurisprudenz unterſchieden und letztere mit der Eidesfähigkeit und der Fähigkeit, Verträge und andere Rechtsverhältniſſe ſelbſtändig einzugehen, in Verbindung gebracht. Ueber dieſen Rechtsbegriff geht das, was wir unter Geſchäftstüchtigkeit verſtehen, in mehr als einer

---

1) Encyklop. §. 209. Aber abgeſehen davon, daß es anſtatt Vernunft vielmehr Verſtand oder practiſche Urtheilskraft heißen müßte, deckt Hegel den Begriff dieſer Liſt viel zu weit aus und ſtellt ſie an die unrechte Stelle, ja er verwechſelt ſie ſogar mit Weisheit und trägt ſie ohne Weiteres auf Gott über: „Man kann in dieſem Sinne ſagen, daß die göttliche Vorſehung der Welt und ihrem Proceß gegenüber ſich als abſolute Liſt verhält. Gott läßt die Menſchen mit ihren Leidenſchaften und Intereſſen gewähren, und was dadurch zu Stande kommt, das iſt die Vollführung ſeiner Abſichten, welche ein Anderes ſind, als dasjenige, um was es denjenigen, deren er ſich dabei bediente, zunächſt zu thun war." Dies iſt in der That ein Reſt jener „göttlichen Ironie," die ſich bei Schlegel und in der Schellingſchen Schule ſo breit machte, und von Hegel ſelbſt vielfach bekämpft, obſchon nicht überwunden worden iſt.

Hinsicht hinaus, und charakterisirt sich durch die Umsicht, Lebenskenntniß und Willensreife, welche zu aller Arbeitsamkeit und Geschicklichkeit noch hinzukommen muß, wenn ein eignes Geschäft, d. i. ein selbständiges Etablissement in irgend einer Art, kurz ein eignes Hauswesen mit Erfolg gegründet werden soll. Es kann jemand ein unermüdlicher Arbeiter und höchst geschickter Gehülfe fremder Geschäftsleitung sein, und dabei dennoch gänzlich unfähig, selbst an der Spitze zu stehen und zumal die Pflichten eines Hausherrn und Familienvaters zu erfüllen; dieses Ziel aber haben wir hier vorzugsweise als die ethische Seite der Erwerbthätigkeit im Auge. Ohne Beziehung auf dasselbe, als Zweck für sich, wird sie zum Princip einer eignen Tugend und Fertigkeit, die schon Platon und Aristoteles als κτητικὴ bezeichnen; und diese Mitte der häuslichen Tugend ist es, die von ihrer materiellen Seite als Grundlage der Familieneudämonie aufgefaßt, weiter die Nationalwohlfahrt begründet, daher sich auch von hieraus die wichtige und in neuester Zeit zu einer umfänglichen Wissenschaft ausgebreitete Nationalöconomie oder richtiger: Volkswirthschaftslehre entspinnt.

Weit entfernt, daß die Geschicklichkeit, Betriebsamkeit und Klugheit innerhalb dieses Gebiets mit dem Wohl und Recht Anderer streiten, sind sie vielmehr auch in der Concurrenz die Bedingungen des Gemeinwohls; nur der Arbeitsame, Geschickte und Geschäftstüchtige ist, wie man zu sagen pflegt, ein brauchbarer Mann (homo frugi); er ist tüchtig für sich, indem er tauglich oder tugendlich für Alle ist. Das Gegenstück von alledem ist das mauvais sujet, der homo nequam, der Taugenichts. Wie die Tüchtigkeit aus der individuellen Anlage vermittelst selbsterworbener Geschicklichkeit hervorgeht, so entspricht auch das Selbstbewußtsein des Tüchtigen diesem Vermögen. Ein gerechter Stolz, die wahre Standesehre, die sich aber nothwendig auf den Selbsterwerb oder wenigstens die Selbsterhaltung und Verwaltung des Vermögens durch Fleiß und

Mühe ſtützen muß, nicht eine kaſtenartig vererbte ſein darf (was auch dem richtigen Begriff des bürgerlichen Standes keineswegs entſpricht), iſt die Selbſtbelohnung dieſer Tugenden, die ſich auch äußerlich andern Familien gegenüber als Anſtändigkeit manifeſtiren wird, zunächſt aber innerhalb des Hausweſens ſelbſt in deſſen Führung und Einrichtung ausprägt.

b. Die Sparſamkeit, Ordnungsliebe, Häuslichkeit.

§. 116.

Mit der Arbeitſamkeit und der Betriebſamkeit muß ſich zunächſt die Sparſamkeit im Verbrauch der Mittel verbinden, wenn der Fleiß es zu etwas bringen und nicht, ohne je zum Zweck zu gelangen, immer wieder von vorn bei der Herbeiſchaffung der Mittel anfangen ſoll. „Die häusliche Sparſamkeit wirkt meiſtens im Kleinen, aber deſto anhaltender. Ihre eigentlichen Prieſterinnen ſind die Hausfrauen; die Männer erwerben, die Frauen erwirthſchaften; die Männer ſchaffen die nöthigen Güter ins Haus, die Frauen machen Erſparniſſe daraus“ [1]). Ueberhaupt kann man dieſe drei Tugenden als die vorzugsweis weiblichen und negativen im Unterſchied von den poſitiv erwerbenden betrachten. Die Sparſamkeit als zweckmäßige Beſchränkung im Verbrauch der Mittel iſt nicht ſelbſt der Zweck; denn wer in dieſem Verbrauch maßlos iſt, iſt zwar das Gegentheil von ſparſam: verſchwenderiſch, aber wer die Aufhäufung der Mittel ſelbſt ohne zweckmäßigen Gebrauch zum Zwecke macht, iſt geizig [2]). Die Sparſamkeit iſt eine Tugend der zweckmäßigen Vermittelung, geleitet von der

1) Schön Unterſ. der Nationalöcon. S. 161.

2) Vorländer Pſychologie S. 369. Kants Tugendl. S. W. v. Roſenkr. IX. S. 286.

Vorsicht; Mittel aber ist Alles, was einen durch den Zweck bestimmten Werth hat, zumeist das Geld und die Zeit; time is money. Wenn die Arbeit vorzugsweise der männlichen Kraft zufällt, und die Sparsamkeit vorzugsweis eine weibliche Haustugend ist, die wol auch geradehin Wirthschaftlichkeit genannt wird, so ist der wohlgeordnete Bestand der Wirthschaft nur durch das Zusammenwirken beider möglich.

Die Ordnungsliebe, der Sinn für Ordnung und ihre Gewohnheit, ist ebensosehr der Keim wie die Frucht jener beiden Tugenden; sie verträgt sich nicht mit einer unruhigen zwecklosen Thätigkeit, alle Thätigkeit aber kommt erst mit ihr in das rechte Gleis. Die Ordnung erscheint gleichsam als die aus Fleiß und Sparsamkeit hervortretende schöne Gestaltung der Wirthschaft, der Organismus des häuslichen Treibens; sie ist die Schönheit im Bereich des Nützlichen. Die gewissenhafte Benutzung der Zeit und Kräfte wird allein durch sie möglich, denn sie selbst ist eigentlich nur die Form der planmäßigen Thätigkeit in ihrer sich gleichbleibenden täglichen Wiederholung, das Gesetz derselben. Durch diese Zweckmäßigkeit unterscheidet sie sich von Eigensinn, Peinlichkeit und Pedanterei, wie die Leichtigkeit der Gewohnheit von der Einseitigkeit der Angewohnheiten. Der Ordnungssinn ist der Beschränktheit des Eigensinns (ἀγχινοία) entgegengesetzt, wie in der schönen Kunst der Styl der Manier, denn er geht auf ein kleineres oder größeres Ganze, fügt den einzelnen Theil dem objectiven Zweck der Sache nach systematisch zur Totalität, umfaßt und organisirt das Ganze; man könnte ihn die Vernunft des Hausverstandes nennen.

Die Häuslichkeit, diese eigenthümlich deutsche Tugend, welche sich aus Liebe zum selbsterworbenen und wohlgeordneten Eigenthum gern auf den engen Kreis dieser selbstgeschaffenen kleinen Welt beschränkt und hier ihren reinsten Lebensgenuß, die Zufriedenheit findet, ist direct der Weltlust, d. i. der Zerstreuungssucht in der großen Welt

entgegengesetzt; anderseits darf sie doch niemals der Forderungen vergessen, welche die geselligen Pflichten an sie machen, und zur übertriebenen Eingezogenheit werden, die, wie man meint, nach der Analogie der Schnecke benannt ist, welche niemals ihr Haus hinter sich läßt und nirgends hingeht, ohne es mitzunehmen. Am wenigsten würde dem Manne dieses sich Einhausen [1]) und die gänzliche Zurückgezogenheit von der Welt und den Welthändeln zu verzeihen sein, oder das Mitnehmen und Uebertragen der individuellen häuslichen Interessen auf den Markt und in die Disputa des Gemeinwesens. „Das Leben der einzelnen Familie, sagt Rothe, soll sich allerdings zu einem wahrhaft individuellen Ganzen gestalten, nach einem völlig eigenthümlichen individuellen Typus; aber dieses individuelle Ganze darf sich nicht dem allgemeinen sittlichen Leben verschließen; es muß die allgemeinen socialen oder sittlichen Interessen und Strömungen lebendig in sich aufnehmen, sonst verarmt und vertrocknet es und steht in sich selbst ab." Aber wenn anderseits „die Gesundheit des Familienlebens durchgängig der Maßstab für die des gesammten nationalen Lebens ist, und der Verfall jenes das untrüglichste Zeichen des nahen Ruins von diesem," so hat doch auch Pestalozzi nicht gänzlich Unrecht, wenn er die Wohnstube ein Heiligthum nennt, und es kommt nur darauf an die jetziger Zeit zu sehr verschmähte Häuslichkeit auf ihr rechtes Maß zwischen der Rousseauischen Entfremdung der Familie von den größeren socialen Interessen, und der Hegelschen Auflösung des Familiengeistes in dieselben glücklich zurückzuführen. Dies aber geschieht zunächst und unmittelbar durch die Verbindung der Häuslichkeit als Zufriedenheit mit der Geselligkeit.

---

1) Schleiermacher Syst. der Sittenl. S. 479. Rothe Theol. Eth. III. S. 725.

c. Die Zufriedenheit, Ehrbarkeit, Gastfreundschaft.

§. 117.

Die Zufriedenheit ist die nächste Frucht der individuellen Tüchtigkeit im Geschäft, und weist schon dadurch auf ihre Verbindung mit Andern hin. Auch die Zufriedenheit ist, wie die Geduld, Klugheit und andere eudämonische Tugenden von zweideutiger Art, wenn ihr Begriff nicht auf den ihr eigentlich zukommenden Inhalt beschränkt, und sie selbst nicht in die organische Verbindung mit ihren dialectischen Correlaten gesetzt wird. Der alte Spruch: natura paucis contenta, ist wahr, wenn er auf die Natur und das Leben als solches bezogen wird, wird aber die Bestimmung des Menschen überhaupt dabei ins Auge gefaßt, so gibt es keinen, der mit sich vollkommen zufrieden sein könnte und dürfte, vielmehr ist die Selbstzufriedenheit dann eine eben so große Thorheit als Untugend. Der tüchtige, mit seinem Lebensberuf einverstandene Mann begnügt sich leicht in der εὐετηρία, der guten Zeit, und mit ihren Früchten, die er selbst gezogen; er lebt begnügten und vergnügten Sinnes auch bei mäßiger Wohlfahrt, die vermöge seiner Tüchtigkeit den Wechselfällen des Glücks um so mehr entnommen und zur eigentlichen Wohlfahrt, d. h. guten Führung des Lebens geworden ist, je mehr er sich seines innern Vermögens dabei bewußt wird; die εὐροια βίου und τυχὴ ist zur sokratischen εὐπραξία erhöht, und diese Eupraxie ist zugleich Eudämonie, insofern „die Uebereinstimmung seines Genius mit seiner Realität Glückseligkeit ist.“ Das Bewußtsein einer zufriedenstellenden Lage wird zumeist in einem gewissen Mittelstande der Wohlhabenheit, gleichweit entfernt von Dürftigkeit und Ueberfluß, rege erhalten; daher auch dieser für die Sittlichkeit am [illegible] ist, während das Zuviel und Zuwenig [illegible]

lichkeiten wird [1]). Zufrieden macht vor Allem die glückliche Wahl des Standes und die dadurch bedingte Tüchtigkeit in seinem Berufe. Der tüchtige Handwerker geht neidlos an dem Fruchtfeld des Landbauers vorüber; dieser preist sich glücklich nicht in den städtischen Geschäfts- und Studirzimmern eingeschlossen zu sein; der Seefahrer sehnt sich von Land und Stadt auf sein Boot zurück; kein tüchtiger Mensch, nur ein Träumer, denkt sich ein Lebensglück in abstracto, jeder kann es nur als einen recht lebendigen Betrieb seines eignen Berufs vorstellen. Der Neid, welcher die gegen Andere gewendete Unzufriedenheit mit dem eignen Zustande ist, nistet sich zumeist zwischen den gleichen Standesgenossen und da ein, wo es möglich ist, den Nebenbuhler auf demselben Wege zu überholen; der in seinem Beruf Untüchtige und Fahrlässige aber beneidet andere Stände nicht um ihre Standesehre, sondern thörichter Weise nur um die allgemeinen Lebensgüter, die man, wie er wähnt, in einem Stande leichter als in dem andern erreichen kann. Nach einer andern Seite hin ist der Zufriedenheit die Vergnügungssucht entgegengesetzt, die sich nicht mehr an der Befriedigung des Bedürfnisses gnügen läßt, sondern diese Befriedigung zum eudämonistischen Zweck für sich macht und daher das Bedürfniß immer von neuem künstlich hervorruft [2]).

Auf diese Güter bezogen ist die Zufriedenheit allerdings etwas Erreichbares, in unsere Macht Gegebenes, kein vages Ideal und keine Gunst, die uns das Glück zuwirft, mithin ebenso sehr eine Tugend, einen zufriedenen Sinn zu bewahren Pflicht und ihn zu besitzen ein großes Lebensgut. Spricht man aber in abstracter Allgemeinheit von der Tugend, ohne eine bestimmte namhaft zu machen, so erscheint jedwede unerreichbar, auch die vollkommene Zufriedenheit,

---

1) Reinhard Moral. IV. S. 549.

2) Rothe Theol. Eth. III. S. 211.

ja gerade diese, welche das Gefühl der Bedürfnißlosigkeit in sich schließen soll, wird zu einem Widerspruch, der darin liegt, daß dasjenige Gut, was man besitzt, nicht zugleich ein anderes ist, das man noch nicht besitzt, Gut also in mehrerlei Bedeutung genommen wird. Zufriedenheit aber wäre in der That ein Ding der Unmöglichkeit, wenn bei jedem Genuß des Gegenwärtigen die Sehnsucht und Hoffnung auf das noch Fehlende jenen completiren müßte [1]); der Mensch ruht nimmer, aber nicht in einer und derselben Hinsicht ist er zufrieden und unzufrieden; befriedigt mit dem Einen, schafft er sich nicht blos gradweis höhere, sondern qualitativ andere Ziele.

Schon die Zufriedenheit steht an sich in Beziehung auf Andere, andere Berufsarten, Familien und Hauswesen; es kann jemand wohl Ursache haben zu wünschen, daß es in seiner Familie besser stände, aber er wird darum keiner andern Familie, Hause, Stande u. s. w. angehören mögen. Der zufriedene Sinn verhält sich gegen Andere negativ in sich; aber eben deshalb, weil er wesentlich in seinem Stande wurzelt, ist er an sich auf andere bezogen, und dieses Verhältniß zeigt sich, bevor es sich als Geselligkeit völlig aufschließt, zunächst darin, daß jedweder äußerlich auf die Ehre seines Hauses hält, in der **Wohlanständigkeit** oder Ehrbarkeit, deren Begriff im modernen Leben viel näher mit dem Familien- und Hauswesen verschmolzen wird, als im antiken, wo man bei dem decorum fast nur an die äußerliche Standesehre dachte. Die Wohlanständigkeit ist in ihrer Richtung nach außen, anderen Hausständen und Familien gegenüber, freilich nur die äußerliche Seite der häuslichen Tugend und daher auch leicht dem Verkommen in leere Scheinbarkeit ausgesetzt; die Ehrbarkeit der Familie, vornehmlich in den Familienhäuptern repräsentirt, wird nur zu oft zur durchlöcherten Hülle eines im Innern schlechtbestellten Hausstandes. Aber dies ist eben nur die

1) Rothe Theol. Eth. II. 347.

Lüge und Maske dieser Tugend, nicht sie selbst. Abgetrennt von dem innern sittlichen Gehalt verfällt dieses ostensible Benehmen der herrschenden conventionellen-Mode und allen ihren Thorheiten, der lächerlichen Steifheit und Unnatur, wie namentlich unter den deutschen Kleinstädtern; und wenn dieses Zerrbild der Uebertreibung wenigstens noch äußerlich der Unsittlichkeit einen Zügel anlegt, so ist die principielle Negation des Anstandes dagegen die rohe Frechheit, die auch das Anstößige nicht scheut und zum öffentlichen Skandal macht.

Negativ wird die Wohlanständigkeit sich demnach mindestens einer discreten Verschwiegenheit befleißigen, welche alle die Mängel und Schattenseiten des innern Haus- und Familienstandes dem größeren Publicum, vor dessen Tribunal sie überhaupt nicht gehören, möglichst zu verbergen sucht. Diese Discretion darf aber nicht aus Eitelkeit, sondern nur aus wirklicher Liebe zum Hause und zu den Angehörigen hervorgehen, und die Häuslichkeit muß somit das Wesen jener Erscheinung sein. Wie schwer auch sonst überall die Grenze der Verschwiegenheit als Pflicht unter andern Pflichten zu ziehen sein mag, an dieser Stelle, zwischen Familie und Familie äußerlich, behauptet sie ihr selbst von bürgerlichen Gesetzen anerkanntes Recht; während sie nach innen unter den Familiengliedern selbst der Offenherzigkeit weicht und fast ganz sich auflöst, wird sie von den höheren sittlichen Sphären, dem Recht und der religiösen Sittlichkeit, nie unbedingt negirt; das Untersuchungstribunal hat ebenso wenig wie der Beichtstuhl in Familiengeheimnisse einzudringen.

Zur Wohlanständigkeit gehört aber anderseits ebenso sehr auch das rechte Maß der geselligen Gastfreundschaft, in welcher sich die in sich befriedigte Häuslichkeit eben dann und darum, wenn sie in sich fest begründet und befriedigt ist, für Andere auf liberale Weise erschließen kann und soll. Die häusliche Zufriedenheit eröffnet sich von selbst dem geselligen Umgange, denn sie hat nichts zu verbergen,

sie besitzt die Mittel, sich und Andere zu vergnügen, und erhöht ihren eignen Reiz durch den Wechsel. Die Gastfreundschaft, welche hier nur von ihrer eudämonischen Seite, abgesehen von allen Pflichten einer wohlthätigen Hospitalität der Barmherzigkeit, aufgefaßt wird, ist ebensosehr der Vollgenuß des häuslichen Wohlstandes, wie anderseits der Anstand des Hauses selbst nicht ohne sie aufrecht erhalten werden kann. In früheren Zeitaltern und in solchen Ländern, wo der Verkehr mit Fremden noch nicht geregelt, das Zuströmen derselben noch nicht übermäßig, ja der Fremdling selbst noch nicht gesichert war, mußte die Hospitalität für eine der ersten Tugenden der Humanität gelten, denn sie schloß noch das Recht der Billigkeit und die Nothwendigkeit ein, war aber eben darum nicht völlig freie Gastfreundschaft als rein gesellige Tugend. In unsern Verhältnissen hat sie daher eine ganz andere Bedeutung; die Elemente der öffentlichen Wohlthätigkeit und Polizei sind gänzlich von ihr ausgeschieden, sie muß in engere Grenzen zurücktreten, sich mehr auf die Verwandten, Freunde und Nachbarn beschränken, aber sie kann nicht gänzlich erlöschen ohne dem häuslichen Glück eine seiner schönsten Zierden und höchsten Genüsse zu entziehen.

Um dieses Zusammenhangs willen modificirt sich das, was wir unter Anstand und geselliger Sitte (von welcher in weiterem Sinne noch an einer spätern Stelle zu sprechen sein wird) verstehen, auf eigenthümliche und von dem antiken decorum und πρεπὸν unverkennbar verschiedene Weise. Wie das moderne decorum einerseits nicht mit dem unter den Familiengliedern im Hause selbst herrschenden Ton [1]) zu verwechseln ist, so ist es doch ein Abglanz dieses Familiengeistes nach außen, der bei der relativen

1) Für diesen anständigen Ton im Hause selbst, sonderlich wie er im Verhältniß der Eltern und Kinder herrschen soll, diese gewisse Milde der Stimmung und des Benehmens, haben die Engländer das unübersetzbare Wort temper.

Leerheit des antiken Familienwesens im Vergleich mit dem unsrigen einen durchaus verschiedenen Charakter an sich trägt. Die Alten, bei denen das Familienleben verhältnißmäßig wenig in Betracht kam, der Mann sogleich in seinen öffentlichen Beziehungen als Staatsbürger auftrat, fassen auch das Wohlanständige sofort von dieser Seite; bei uns dagegen verbindet sich der Gedanke an feinere Sitte und Anstand sogleich mit der Quelle desselben im Familienschooße, der zarten Weiblichkeit. Cicero's platonisirender Stoicismus kann hier als Repräsentant des einen, Göthe's fein fühlende Romantik als Sprecher des andern Gegensatzes gelten:

„Willst du genau erfahren, was sich ziemt,
So frage nur bei edlen Frauen an,
Denn ihnen ist am meisten dran gelegen,
Daß alles wohl sich zieme, was geschieht.
Die Schicklichkeit umgibt mit einer Mauer
Das zarte leichtverletzliche Geschlecht;
Wo Schicklichkeit regiert, regieren sie,
Und wo die Frechheit herrscht, da sind sie nichts.
Und willst du die Geschlechter beide fragen:
Nach Freiheit strebt der Mann, das Weib nach Sitte."

Cicero bezieht das decorum auf das sittlich Schöne überhaupt in seiner Erscheinung und belehrt uns darüber so: „Derjenige Theil des Sittlichen, welcher das sittliche Zartgefühl (verecundia), so zu sagen den Schmuck des Lebens, die Selbstbeherrschung, die Mäßigung, überhaupt die Beschwichtigung der Leidenschaften und das allgemeine Maß der Dinge in sich faßt, ist dasjenige, was die Griechen unter πρεπὸν verstehen und wir decorum nennen können. Es ist von der Art, daß es von dem Sittlichen (honestum) gar nicht getrennt werden kann. Worin aber beide verschieden sind, das läßt sich leichter fühlen als aussprechen. Das Schickliche setzt das Sittliche immer als Grundlage voraus. Vernünftig handeln und sprechen, mit Ueberlegung zu Werke gehen, das Richtige überall herausfinden und gelten machen ist schicklich; dagegen irren, fehlgreifen, sich

täuschen und hintergehen lassen steht eben so übel an, als faseln und kopflos handeln. Auch alles Gerechte ist anständig, alles Ungerechte unsittlich zugleich und unanständig. In gleicher Weise verhält es sich auch mit der Tapferkeit; Alles, was von männlichem hohen Muthe zeugt, ist des Mannes würdig und ihm wohlanständig, das Gegentheil unziemlich. Demnach findet sich das, was ich wohlanständig nenne, mit dem Sittlichen überhaupt und zwar nicht auf verborgene Weise, sondern äußerlich beim ersten Anblick verbunden; es ist mit dem Sittlichen so vereinigt, daß es nur durch Abstraction in Gedanken, aber nicht der Sache nach von der Tugend getrennt werden kann. Wie Reiz und Schönheit des Körpers nicht von kräftiger Gesundheit abgesondert werden können, so innig ist auch das Wohlanständige mit der Tugend ganz und gar verschmolzen und nur vermöge des abstrahirenden Verstandes zu trennen. Uebrigens läßt sich der Begriff desselben in weiterem und engerem Sinne nehmen, von (der äußeren Erscheinung) der Sittlichkeit überhaupt und auch von den besondern Arten derselben. Ersteres ist das, was der Würde des Menschen überhaupt vor allen andern Geschöpfen angemessen ist, Letzteres bezeichnet dieses insbesondere, sofern die Mäßigung und Selbstbeherrschung in einer gewissen edlen Weise (liberali specie) auftritt" [1]).

3. Der individuelle Charakter, die Selbstbeherrschung und Selbständigkeit.

§. 118.

Wir sind in der Entwickelung der Tugenden, welche sich auf die Lebenspflege beziehen und gewöhnlich den sogenannten Pflichten gegen sich selbst beigezählt werden, von

1) De officiis I. 27.

der Mäßigkeit ausgegangen; dieſe ſollte zu einer freien Selbſtmäßigung, σωφροσύνη, temperantia, werden, und die Mittel dazu fanden ſich in der Bemächtigung und Beherrſchung der äußern Naturbedingungen des Lebens, die wir in dem Proceß der häuslichen Tugenden zuſammenfaßten. Denn dies muß ein für allemal als Grundſatz gelten, daß die ſogenannte Selbſtbeherrſchung nicht auf unmittelbare und abſtracte Weiſe möglich iſt, wie gewöhnlich verlangt wird, daß der Wille ſich unmittelbar gegen ſich ſelbſt kehren, als ſinnlich-natürlicher Wille, der er anfangs iſt, ſeine Begierden ſofort nach einem ihm äußerlich von der Moral vorgehaltenen Gebot regeln und ſo ohne alle Mittel und Hülfe zugleich herrſchendes und beherrſchtes Moment ſein ſolle. Wenn irgendwo, ſo wird die gewöhnliche Moral hier zur abſtracten, nichtsſagenden Sittenpredigt, und kein Begriff bleibt leerer und unbeſtimmter als die vielgeprieſene „Selbſtbeherrſchung," die man leicht über jede Tugend ohne Ausnahme ausdehnen, und welcher man jede Untugend, jedes Laſter, kurz die Unſittlichkeit überhaupt entgegenſetzen kann. Es fehlt bei den gewöhnlichen Darſtellungen an der genaueren Beſtimmung des Inhalts ebenſoſehr, wie an der des Umfangs; erſtere aber wird dadurch erreicht, daß man das Object, oder diejenige beſtimmte Seite der menſchlichen Natur namhaft macht, welche beherrſcht werden ſoll; practiſchen Werth kann die ganze Lehre nur dann erhalten, wenn zugleich die Mittel dazu angegeben werden, und dann wird auch der Zweckbegriff ſelbſt in beſtimmte Grenzen einzuſchließen ſein. Als zu bemeiſterndes Object aber, d. i. als Naturgrundlage ſind die Temperamentsverſchiedenheiten, und wenn abnorm geworden, die ſogenannten Temperamentsfehler zu nennen, auf die wir hier, wo die Syntheſis der Mäßigkeit mit der häuslichen Tugend zu vollziehen iſt, wieder zurückkommen und daran erinnern, daß die Temperamente der Wahl der Lebensweiſe, und die Talente der ſpeciellen Berufswahl zu Grunde liegen, die Lebensweiſe und der Beruf aber, d. i.

das practiſche Leben überhaupt, das Mittel iſt, die Temperamentseinſeitigkeit nicht zwar zu vertilgen, aber ſie in ihrem Effect zu regeln und dem Geſammtorganismus der menſchlichen Geſellſchaft gedeihlich einzugliedern. Auch auf die Exceſſe des Naturells wirkt dieſer Proceß zurück, denn nichts vermag den Verirrungen des Geſchlechtstriebes wirkſamer zu ſteuern, als ein geregeltes practiſches Leben und deſſen Intereſſen, welche den Sinn auf höhere objective Zwecke leiten und das Individuum von ſich ſelbſt abziehen. Iſt nun auf dieſe Weiſe der zu bearbeitende Stoff und auch das Mittel dazu beſtimmt, ſo wird auch der Zweckbegriff ſelbſt in beſtimmterer Geſtalt hervortreten, und zwar nicht blos von ſeiner negativen Seite als Selbſtbeherrſchung, ſondern auch von ſeiner poſitiven, als individueller Charakter; wobei wiederum zu bemerken, daß auch der Begriff des Charakters vieldeutig iſt, daß er auf jeder Stufe des ethiſchen Proceſſes, überall, wo es zu einem relativen Abſchluß kommt, wiederkehrt, und daß er namentlich hier noch nicht mit dem bürgerlich-politiſchen und noch nicht mit dem religiös-ſittlichen Charakter zu verwechſeln iſt. Was wir hier darunter verſtehen, verhält ſich wie die Grundlage zu jenen höheren Charakterſtufen der Perſönlichkeit, es iſt die äußerliche Selbſtändigkeit des ſogenannten „gemachten Mannes" in der Welt, der dazu angethan iſt, ein eignes Haus und Familienweſen zu gründen, dieſe äußere Selbſtändigkeit der Lage aber zugleich als beruhend und getragen von der innern Geſinnung und Reife des Willens und der practiſchen Urtheilskraft; es iſt die ſich ſelbſt in der Gewalt habende unmittelbare Perſönlichkeit ſeiten ihrer Individualität, als deren Momente wir die Selbſtändigkeit, die Selbſtbeherrſchung und die Macht, ſich als ſolche innerhalb ihres Kreiſes gelten zu machen bezeichnen. Wir denken dabei an den jungen Mann in ſeiner Reife, und an die Jungfrau, welche denjenigen Höhepunkt der Selbſterziehung erreicht haben, auf welc
als Familienglieder fertig und kraft ihrer

Persönlichkeit berechtigt sind, ein eignes Hausweſen zu gründen, so wie anderseits damit zugleich aus der Familiensphäre hinüber in die der bürgerlichen Gesellschaft zu treten. Um den Zusammenhang dieses Zweckes mit dem Vermittelungsproceß und dem Principiat sich zu vergegenwärtigen, wird es nicht überflüssig sein, das Schema dieser ganzen Tugendreihe der Lebenspflege, welche selbst als Vermittelung zwischen dem Princip der Eudämonologie und deren Endzweck steht, sich vor Augen zu stellen:

Princip: Die eudämonischen Grundtugenden des Naturells, der Muth u. s. w.

Vermittelung:
- 1. Die Mäßigkeit, Leibespflege u. s. w.
- 2. Die häuslichen Tugenden: Arbeitsamkeit, Geschicklichkeit, Geschäftstüchtigkeit; Sparsamkeit, Ordnungsliebe, Häuslichkeit; Zufriedenheit, Ehrbarkeit, Gastfreundschaft.
- 3. Der individuelle Charakter, die Selbstbeherrschung, die Selbständigkeit.

Zweck: Die Familientugend.

Was die Selbstbeherschung (ἐγκράτεια) insbesondere anlangt, so ist sie nicht mit Enthaltsamkeit zu verwechseln und nicht aus dem dialectischen Zusammenhange mit ihren positiven Correlaten zu reißen. Sie muß immer in Beziehung gedacht werden mit dem Momente der freien und vollen Selbstbethätigung; nur so erscheint sie als die verwirklichte und zur freien Selbstbestimmung gediehene Sophrosyne und Temperantia, sonst aber wird sie zum Rigorismus der Cyniker und Stoiker [1]). Gelingen kann die Bemeisterung und

1) Schleiermacher Christl. Sitte S. 601 fg. Ammon Christl. Sittenl. II. 2. S. 105 (§. 126). Richtiger bringt sie Wirth mit dem Temperamente in Verbindung. Spec. Eth. II. S. 24.

Selbstherrschaft über die Temperamente, als worin wir den Begriff der Selbstbeherrschung wesentlich fixiren, nur dadurch, daß der Körper harmonisch ausgebildet, der Verstand mächtig, die Reflexion geübt, die Lebensweise specificirt und die ganze Persönlichkeit ihrer Individualität gemäß auf zweckmäßige und gemeinnützige Weise in Anspruch genommen, mit einem Worte, daß die Talente frei und allseitig ausgebildet werden. Nichts ist erfolgloser, als die Ermahnung, sich von gewissen Lieblingsgegenständen abzuziehen, gewisse Wünsche und Begierden auszulöschen, wenn nicht zugleich ein anderes Zielobject dargeboten wird, auf welches die Aufmerksamkeit und der Wille sich richten kann. Die unbeschäftigte Phantasie wird immer zu jenen zurückkehren und unwillkürlich in ihren Zauberkreis gebannt bleiben, so lange nicht eine neue Gestalt vor ihrem Blick aufsteigt; davon muß man sich schon in der Erziehung der Kinder überzeugen und das positive Verfahren, sie durch anderweite Beschäftigung von etwas abzuziehen, zur Regel machen.

Der von Natur so oder so gemuthete und gestimmte Mensch wird die affectvollen Ausbrüche des Temperaments nur dann *selbst* zu temperiren oder die stagnirende Seele in die rechte Strömung zu bringen und seine ganze unmittelbare Persönlichkeit nur dann zur sittlich schönen Maßhaltigkeit zu gestalten vermögen, wenn er den Zug seiner Willensneigung auf bestimmte objective Zwecke richtet, durch anhaltende Beschäftigung und Uebung in einer gewissen Richtung das Interesse weckt oder die flatterhafte, spielende Lust daran durch Beschränkung intensiver macht. Die Specification der Arbeit macht dieselbe zugleich zu einem Geschäft, zu einer Beschäftigung, die wirklich etwas schafft, und zwar sowohl für das eigne Bedürfniß als für den engern und weitern Gesellschaftsorganismus. Der Erwerb und die Erwerblust der Einzelnen [illegible] für das Ganze, und aus diesem strömt jeden [illegible], indem er Andern dient, durch [illegible]

doppelt zurück. Es ist hier die Stelle, wo das Hauswesen sich dem bürgerlichen Verkehr im Staate öffnet und mit diesem in Wechselwirkung tritt. Die verschiedenen Beschäftigungen laufen in eine Mannichfaltigkeit der Verzweigung auseinander, welche die Eudämonologie nicht weiter zu verfolgen hat; aber, was das Wichtigste ist, das Individuum und die ganze Familie wird dadurch nicht nur auf bestimmte Weise charakterisirt, sondern sie wird auch, indem sie sich bei der Besonderung der Arbeit allerdings mit ihren Bedürfnissen von der Thätigkeit anderer Familien abhängig macht, dennoch zugleich in so fern freier für sich und selbständiger, als sie erst in dieser Beschäftigung mit einer besondern Arbeit diejenige Uebung, Leichtigkeit und Gewohnheit gewinnt, die uns des Gefühls der Anstrengung überhebt, welche mit jeder ungewohnten und vielseitig zersplitterten Thätigkeit verbunden ist. Der Mensch darf nicht warten, bis ihm die Lust zur Arbeit kommt, er muß arbeiten, um Lust und Leichtigkeit zu erwerben: ars non habet osorem nisi ignorantem; das Geschäft selbst muß zum Genuß werden, wie Aristoteles lehrt, daß der Zweck im πράττειν das πράττειν selbst sei: innerhalb dieser Sphäre ist der Zweck allerdings ebenso sehr das ἡδύ, wie das ἡδὺ das συμφέρον und dieses das καλὸν ist (§. 70).

Drittes Capitel.

Die Familientugend.

1. Die ehelichen Tugenden.

Die Familientugend überhaupt.

§. 119.

Der ſpecifiſch menſchliche Lebenszweck und deſſen Selbſtgenuß im Bewußtſein (§. 99) iſt identiſch mit der Familienliebe oder Pietät und der Eudämonie im beſtimmten Sinne dieſes Wortes. Nicht das Leben als individuelles Daſein und die ſinnliche Lebensluſt, ſondern das Leben als Gattungsleben, wie es ſich im Familienkreiſe realiſirt und zum innerlichen Fürſichſein im Familiengeiſte kommt, iſt die menſchliche Eudämonie; es iſt das weltbeherrſchende und alle Natur durchdringende Grundprincip der Liebe, die zwiſchen den von Natur zuſammengehörigen Perſonen, den erzeugenden und erzeugten, als elterlich-kindliche caritas und pietas, und zwiſchen den erzeugten unter ſich als Geſchwiſterliebe waltet, jene das Abbild des religiöſen Verhältniſſes zwiſchen dem Schöpfer und Geſchöpf, dieſe das Vorbild der Menſchenliebe; wie ſchon von den Alten das

Wort pietas häufig in dieſer dreifachen Beziehung gebraucht, und obwol vorzugsweiſe den Kindern gegen die Eltern, doch auch dieſen gegen die Kinder und den Blutsverwandten unter ſich gegenſeitig zugeſchrieben wurde. Gleichwie aber zur göttlichen Offenbarung und zum religiöſen Vernehmen im Geiſte ein vermittelndes Medium, die Naturwelt, gehört, ſo auch hier im Familienkreiſe das Medium des Hausweſens, der von den Eltern geſchaffne Mikrokosmos; ſodaß unter Vorausſetzung des poſitiven Princips der urſprünglich ſchaffenden Liebe des geſchlechtlichen Paares nur durch die vermittelnden häuslichen Tugenden der Zweck des Ganzen, die im Zuſammen- und Füreinanderſein der Familienglieder ſich realiſirt fühlende Pietät, d. i. die vollendete Eudämonie als höchſte natürlich-menſchliche Glückſeligkeit beſteht.

Die Familientugenden und Güter ſtehen durchgängig in Analogie mit der religiöſen Sittlichkeit; ſie ſind dieſe gleichſam in nuce und vorbildlich für den Menſchen, an ſich aber in Wahrheit ein Effect und zwar der erſte des an ſich ſeienden Verhältniſſes der ſchöpferiſchen Liebe Gottes zu den Menſchen. Der Unterſchied der Familienpietät und der Religion iſt daher nicht ein blos quantitativer, ſondern ein qualitativer, indem das Princip der Religion das Abſolute, Gott, das Princip der Familie aber nur ein Endliches, der Menſch ſelbſt iſt, und während ſich das Pietätsverhältniß rein innerhalb der Menſchheit von Natur pſychologiſch entfaltet, entwickelt ſich das religiöſe unter dem Coefficienten der göttlichen Weltregierung welthiſtoriſch, indem ſich zwiſchen den eng geſchloſſenen Kreis der Familienpietät und den weiteſten der religiöſen Frömmigkeit und Sitte die ganze rechtlich civile Bildung vermittelnd einſchiebt. Allerdings liegt in der Familie primitiv auch das ſtaatliche und das religiös-ſittliche Princip eingeſchloſſen, ſodaß auf normale Weiſe der wahre Staat und die wahre Religion daraus hervorgehen konnten; deſſen ungeachtet würde es oberflächlich und unrichtig ſein, wenn man die Familie

als Princip der Religion ſetzen wollte. Die wahre Religion kann nur deshalb möglicher Weiſe aus der Familienpietät hervorgehen, weil die Familienpietät ſelbſt in einem an ſich ſeienden Verhältniß des Menſchen zu Gott gegründet iſt, welches, wenn es mittels der Familie und des Staates zum Bewußtſein kommt, Religion heißt und iſt. Die Familie iſt daher einerſeits die erſte Offenbarung der göttlichen Liebe, anderſeits die negative Bedingung der höheren religiöſen Offenbarung für den Menſchen [1]). Verkennt man aber, daß auch dem Familienproceß und der Familienpietät ein tieferes Princip zu Grunde liegt, nimmt man dieſe erſte Manifeſtation deſſelben, ſeine Erſcheinungsſeite oder Geſtalt, die menſchliche Familie, für das abſolute Princip ſelbſt, ſo wird man, ſobald der phänomenologiſche Proceß der Religionen auf dieſen Anfang zurück verfolgt wird, nur Menſchen und die Naturſubſtanz finden, in der und durch die ſie ſich zur Familie verbunden fühlen; die Unterſuchung über den Urſprung der Religion wird dann unfehlbar auf die anthropologiſche Grundlage zurückführen und die Gottesverehrung ſich in Anthropologismus auflöſen, wie geſchichtlich ſchon die griechiſche Religionsphiloſophie, ſobald ſie dieſen Weg betrat, mit dem Euhemerismus endete.

Können wir nun zwar die Familienpietät nur als erſte Manifeſtation der abſoluten Liebe innerhalb der Menſchheit,

---

1) Rothe Theol. Eth. III. S. 206. „In dem Anblick der Eltern geht dem Kinde zuerſt eine Ahnung davon auf, was es ſelbſt der Anlage nach in ſich trägt, und wozu es beſtimmt iſt. Sein die Eltern Anſchauen iſt ſo nothwendig ein zu ihnen Hinaufſchauen. Aus ihnen leuchtet ihm die erſte Offenbarung der Sittlichkeit, insbeſondere auch der Frömmigkeit und dies eben als des eigenthümlichen weſentlichen Charakters der Menſchheit entgegen. Es ſieht ſo in den Eltern ein Höheres über ſich, vor dem es ſich unbedingt zu beugen hat; es ſieht in ihnen den Wiederſchein des Höchſten, was ſeine Seele zu faſſen vermag, den Abglanz Gottes ſelbſt, und die natürlichen Stellvertreter dieſes Gottes vor ſich."

nicht aber in dieſer Geſtalt als abſolutes Princip ſelbſt auffaſſen, und muß dagegen behauptet werden, daß ſie nur die negative Bedingung der vollkommenen Religion ſei, ohne welche dieſe ſich nicht entwickeln könne, ſo wird auch dieſes Baſiſche, als das nicht zu Negirende ſeine eigne Realität behaupten und zu einem ſpecifiſchen Organismus geſtalten müſſen, deſſen Umfang und relativer Zweck ein eigner, engerer Selbſtzweck iſt als der der Weltreligion; dieſen immanenten Familienzweck müſſen wir ins Auge faſſen, um die Familie richtig zu begreifen und zu zeichnen; denſelbigen aber zu jenem auszudehnen oder jenen zu dieſem zu verengen, würde eine ſophiſtiſche Verwechſelung der ὅροι ſein.

Um den Inhalt des Familienbegriffs und die beſondern Beziehungen deſſelben, die, wenn ideal gezeichnet, Familientugenden und Muſter ſind, zu finden, hat man ſich daran zu halten, daß die erſte Perſönlichkeit als geſchlechtliches Paar zuerſt an und für ſich wirklich iſt, dann aber, bewegt von dem Princip der poſitiven Liebe oder dem Drange, ſich ſelbſt in ihrem Gegenbilde objectiv real als Wahrheit zu genießen, ſich als Familie darſtellt, ſo daß innerhalb dieſes Organismus 1) die ehelichen Tugenden als familiengründende unmittelbar auftreten, 2) innerhalb der erzeugten Familie ſodann die vermittelnden Familientugenden und zwar a) ſeiten der Eltern gegen die Kinder, b) der Geſchwiſter unter ſich, und c) der Kinder zu den Eltern, unter dieſen aber namentlich die geſchwiſterlichen ſich ſofort weiter zu einem freieren Organismus verzweigen, der als Liebe, Freundſchaft u. ſ. w. über die eigne Familie hinaus- und in andere hineinwächſt, ſo daß aus dieſer Mitte, die wir überhaupt als Familienſitte bezeichnen, die Forterzeugung der Familien durch einander gegenſeitig ſich entſpinnt, während endlich 3) die Familie ſelbſt in allen ihren Gliedern und mit der ganzen Fülle ihres ideellen und reellen Inhalts ſich zur ſelbſt wiſſenden und genießenden Eudämonie zuſammenſchließt. Kurz kann man dieſe Unterſchiede auch ſo zuſammenfaſſen, daß man ſie als Pietät im

Princip oder als elterliche in Bezug auf die werdende Nachkommenschaft, als Pietät dieser unter sich und in ihrer freien Selbstentwickelung, und als Pietät der Kinder gegen die Eltern und der Eltern gegen die Kinder zugleich, als in einem sich in sich reflectirenden Lichte betrachtet.

Die Keuschheit, Schamhaftigkeit und das geschlechtliche Selbstgefühl.

§. 120.

Die Synthese, welche dieses Capitel mit dem ersten zu vollziehen hat, führt uns zurück zu dem geschlechtlichen Naturell der unmittelbaren Persönlichkeit (§. 97). Es sind noch nicht die ausgeprägten Talente, Geschicklichkeiten und Interessen, welche eine Person von der andern unterscheiden, sondern vorerst nur der radicale Gegensatz des Geschlechts. Innerlich erhebt sich das Subject noch nicht zu der Abstraction des reinen Ich, wie das Selbstbewußtsein der zweiten Persönlichkeit; das Selbstgefühl würde gar nichts haben, worauf es sich stützen und sich Anderen entgegensetzen könnte, wenn es diesen positiven Stützpunkt seiner Persönlichkeit nicht zunächst im Geschlechtsunterschied fände. Kant, Hegel und Andere sagen, in der Liebe erhalte jede der beiden Personen ihre Persönlichkeit von der andern zurück, indem sie die ihrige der andern hingebe. Es kann aber ebensowenig von einem Hingeben, Auslöschen und Vertauschen des Persönlichkeitsprincips die Rede sein als von einem ohne alle Beziehung auf das Geschlechtsverhältniß für sich allein zustande kommenden Persönlichkeitsbewußtsein, was im allgemeinen schon früher damit angedeutet worden ist, daß das Füreinandersein des Paares als zweite Offenbarung für den Menschen dargestellt wurde. Das Geschlechtsverhältniß ist vielmehr der gemeinschaftliche Grund, aus welchem die sich selbst erfassenden Individualitäten im Bewußtsein [illegible] auch aus diesem Grunde realiter [illegible] herstel-

lung dieſer urſprünglichen Natureinheit iſt die Ehe, aber eine Wiedervereinigung, welcher der Gegenſatz vorausgegangen und in ihr aufbewahrt iſt, eine concrete Einigung der Natur und des Geiſtes. Schon das ungedeutete Verlangen, welches ein völlig unſchuldiges Paar zuſammenführt, — Longus in ſeiner Hirtengeſchichte Daphnis und Chloe hat es, ſelbſt unreinen Sinnes, vergeblich zu deuten verſucht — iſt durchaus nicht blos von ſinnlicher Bedeutung, das Sinnliche als ſolches tritt vielmehr im bewußten Wollen zurück; und doch iſt es nicht ohne daſſelbe; es iſt Geiſt und Leib in jener innigen Einheit der Schönheit und Anmuth, in welcher die unmittelbaren Perſönlichkeiten einander entgegentreten, die männliche dignitas und die weibliche venustas, wo das Geiſtige und Leibliche noch unmittelbar durch einander ſcheinen, eine Untrennbarkeit des Weſens und der Erſcheinung, an die der reflectirende Verſtand ſich nicht wagen, weder den Geiſt aus der Leiblichkeit noch den Leib von dem Geiſte abziehen ſoll, wie Schleiermacher in ſeinen Briefen über die Lucinde im ſcharfen Gegenſatz zu der Prüderie mit Recht verlangt, die für den Menſchenkenner gerade zur Verrätherin des geheimen, aber nur zu wohl bewußten Naturgrundes wird.

Nicht der ſinnliche Geſchlechtsproceß als ſolcher ſoll in der Vereinigung Gegenſtand des Bewußtſeins werden, ſein eigentlicher Vorgang bleibt vielmehr auch hier mit dem ſiebenfachen Schleier des Naturgeheimniſſes bedeckt; ſondern die Reife des perſönlichen Bewußtſeins iſt es, welche die auf ſittliche Zwecke überall in ihren Grundgeſetzen berechnete Natur durch dieſe Einrichtung zeitigen will. Es handelt ſich in dieſem innigſten, zarteſten und verletzlichſten Verhältniß der Perſonen nicht nur um die Rettung oder Bewahrung des ſchon erwachten Selbſtgefühls bei der ſcheinbar rückhaltloſeſten Hingebung, ſondern auch um die urſprüngliche Erweckung des noch ſchlummernden. Die äußere Naturſeite des Lebens wird hingegeben und ſo zu ſagen aufgelöſt in die der andern Perſon, während der

geistige Kern des Ich unangetastet bleiben, ja die Selbsterfassung desselben in seiner Unterscheidbarkeit vom Leibe daraus zum Insich-fürsichsein hervorspringen soll, indem die einseitige Persönlichkeit mit der Gewißheit, in dem Gatten auch äußerlich vollständige Einheit geworden zu sein, und an ihm fortdauernd gewiß das Complement der ihr mangelnden andern Hälfte sich angeeignet, ihm aber auch in gleicher Weise die seinige frei mittheilend verliehen zu haben, als Eingeweihte aus den Mysterien dieses Lebensprocesses hervorgeht. Erhöhtes Selbstbewußtsein muß nothwendig der Gewinn dieser Initiation in die Geheimnisse der großen Göttin sein, wenn der Proceß ein sittlicher sein soll; je größer, so zu sagen, die Gefahr, sich selbst zu verlieren, desto energischer ist auch die Concentration in sich selbst, wodurch das eine Geschlecht dem andern gegenüber zum vollen natürlichen Selbstgefühl getrieben wird, daher auch mehrere Sprachen sinnreich mit dem Ausdruck des „Erkennens" diese doppelte Function des Geistes und der Natur in einem Acte bezeichnet haben; Erkennen und Erzeugen sind in der Wurzel einige Wörter [1]).

Betrachten wir das Geschlechtsverhältniß als Veranstaltung Gottes in der Natur, den Menschen durch dasselbe aus der bloßen Natürlichkeit (natura bruta) hinüber zu führen zu erhöhtem Selbstgefühl und als den mächtigsten Hebel zu dieser Erhebung, die doch keine Enthebung und Losreißung von der Natur ist, so erscheint dieser Act der Vervollständigung zur Totalität der Persönlichkeit als das Erste, was in der Naturwelt sich als heilig zeigt, als das erste Vernehmen, wodurch die Vernunft zur absoluten Totalität und Einheit in sich selbst kommt. Die deutsche Sprache hat das Wort Heil zur Bezeichnung dessen, was Totalität, unzerstückte seelische Lebendigkeit und deren Selbstgenuß, Seligkeit, bedeutet. Auch der menschliche Leib soll heilig sein, ein Organ für die Mittheilungen des heiligen

1) F. Baader in d. Jahrb. für Medizin. 2. Bd.

Geiſtes Gottes, denn er iſt das Vermittelungsglied des ſubjectiven Menſchengeiſtes und des objectiven göttlichen abſoluten Geiſtes, das Organ des Menſchen in dem kosmiſchen Medium, durch welches ihm die erſten göttlichen Offenbarungen zukommen; aber er kann es nur ſein, wenn er geſund und normal natürlich bleibt; nur ſo iſt und bleibt er die originale Genialität für die Offenbarungen der göttlichen Güte und Milde, die ihrerſeits in der Naturordnung ſich immerdar gleich bleibt. Bei einer abnormen und ungeſunden, in dem feinſten Geäder zerrütteten ſeliſchen Organiſation werden jene Einflüſſe der Natur nur zu Reactionen der Naturordnung gegen die Störung, ſie ſelbſt das Organ des in der Naturordnung reagirenden göttlichen Zornes, und ſofern die menſchliche Willkür den Leib ſelbſt zum mißtönenden Pſeudoorgan verſtimmt, ihn zu einem paraſitiſchen, fiberiſchen Sonderleben innerhalb des allgemeinen Stroms der Naturkräfte iſolirt hat, dringen dieſe Reactionen als dämoniſche Zwiſchenmächte feindſelig auf ihn ein, ſcheinen zu beſondern Mächten wider ihn ſich zu hypoſtaſiren, und im Gegenſatz zu den Vernunftoffenbarungen des heiligenden Geiſtes zu vermeintlichen Erfahrungen eines ſataniſchen Reiches böſer Geiſter zu werden.

Es iſt bemerkenswerth, daß das religiöſe Gefühl von jeher unter den Völkern der Vorzeit, insbeſondere aber im chriſtlichen Gefühl, der Keuſchheit (ἁγνεία) [1] eine beſondere Beziehung auf die Idee der Heiligkeit gegeben, die Unkeuſchheit als Dienſt der Abgötterei (z. B. in Babylon) bezeichnet hat [2]). Der Begriff der Keuſchheit hat mit dem Begriff der Heiligkeit dieſelben Stadien im Bewußtſein der Völker durchlaufen. Keuſch (castus, קָדוֹשׁ) bedeutete im

1) Die Grundtugend der Keuſchheit hat das chriſtliche Bewußtſein den Cardinaltugenden der Alten zugefügt; Suidas nennt ſie: ἐπίτασις σωφροσύνης und Phavorinus: ἐλευθερία παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος (2 Cor. 7, 1).

2) Harleß Eth. S. 167.

weiteſten Sinne rein, vom gemeinen täglichen Gebrauch abgeſondert, der Gottheit ausſchließlich zum Eigenthum geweiht (sacer, sanctus); in engerer Bedeutung iſt die Keuſchheit des Leibes unangetaſtete Reinheit von aller beſleckenden Berührung des andern Geſchlechts (intemerata et intaminata puritas oder integritas). Beide Bedeutungen laufen mannichfach verſchlungen in eine urſprüngliche natürliche Wurzel zurück, von der ſie auch nicht hätten getrennt werden ſollen; denn das Streben nach Heiligkeit des Leibes wird abnorm, ſobald dieſer Heiligkeit ihre Beziehung auf die Ehe genommen und ſie für ſich als eine Weihung des Leibes für die Gottheit aufgefaßt wird, als welche ſie ſich entweder poſitiv in die Proſtitution, Caſtration und den Phallusdienſt gewiſſer heidniſchen Culte, oder negativ in die Naturwidrigkeit des klöſterlichen Zwanges umſetzt.

Der ſittliche Gehalt, welcher im Begriff der Keuſchheitstugend liegt, geht nicht verloren, wenn die Tendenz auf die Ehe und zwar ſpeciell auf die lebenslängliche Monogamie feſtgehalten wird. Nicht die Gottheit iſt der Bräutigam, dem dieſe Seite der menſchlichen Perſönlichkeit ausſchließlich geweihet und anheimgegeben werden ſoll, ſondern der künftige Gatte; es iſt das Menſchengeſchlecht, was hier zu ſich ſelbſt in einem gewiſſen heilig zu haltenden Verhältniß ſteht. Bei der Innigkeit des Verhältniſſes der zwei Perſonen, die ſozuſagen nur als Brennpunkte einer Ellipſe, äußerlich als eine Perſon ſich verhalten, kann die eine nicht an der andern freveln, ohne an ſich ſelbſt zu freveln, und nicht an ſich, ohne an der andern. Dies iſt die finale Realiſation der Keuſchheit in der monogamiſchen Ehe, oder, wie man auch ſagen kann, der weſentlich beſtimmte Begriff der Ehe ſelbſt, und ſo wenig iſt die Keuſchheit von der Ehe zu trennen, oder hört mit derſelben auf, daß die Ehe vielmehr die realiſirte Keuſchheit (pudicitia conjugalis) oder der erfüllte Zweck derſelben iſt, und ſchon daraus geht hervor, daß die Ehe ihrem Begriff nach eigentlich gar nicht anders als

monogamiſch und lebenslänglich iſt, nicht, weil es in der Welt nur zwei völlig für einander geſchaffene Individuen gäbe, ſondern weil die beiden geſchlechtlichen Individuen, nachdem ſie ſich einmal verbunden, nie wieder zu der früheren Integrität auseinander treten können; ihr Zuſtand muß ein zerriſſener, in ſich widerſpruchsvoller, ein unglücklicher und ein unſittlicher ſein. Soviel muß im Princip als feſtſtehend gelten; wenn die Willkür Ausnahmen macht, ſo hat ſie die Folgen derſelben auch verſchuldet und muß ſie büßen.

§. 121.

Die Keuſchheit wird gewöhnlich definirt: „Die vernünftige Selbſtbeherrſchung, Leitung und Befriedigung des Geſchlechtstriebes.“ Dieſe Definition ſetzt indeß ſchon das erwachte Bewußtſein dieſes Triebes voraus, während die Keuſchheit beſonders als jungfräuliche Züchtigkeit dieſem Bewußtſein zuvorkommt, und als eine unwillkürlich natürliche Selbſterhaltung der Unſchuld und Scheu vor der Enthüllung dieſer Geheimniſſe ſich verhält. Die Keuſchheit iſt allerdings, wie alle Tugenden, einer gewiſſen Entwickelung fähig und ſoll auch mit und im deutlichen Bewußtſein des Geſchlechtsverhältniſſes fortdauern, aber ſie datirt ſich aus der früheſten und dunkelſten Gefühlsperiode her und ſoll wenigſtens beim weiblichen Geſchlecht ſich gar nicht eher mit dem beſtimmten Bewußtſein von der Bedeutung dieſer Gefühle verbinden, als in der Ehe. So iſt und ſoll ſie ſein zuerſt eine völlig unreflectirte, natürlich unbewußte Keuſchheit des jungfräulichen Sinnes, die in ihrem ganzen Benehmen ſich ebenſo als inſtinctmäßige, unreflectirte Züchtigkeit, und in ihrer paſſiven Selbſtvertheidigung als in ſich zurückfliehende und ſich in ſich verhüllende Schamhaftigkeit manifeſtirt [1]). Die zitternden Nerven nehmen hier

1) Hegel Encycl. 1. Bd. S. 56: „In der Scham liegt die Scheidung des Menſchen von ſeinem natürlichen und ſinnlichen Sein. Die

gleichsam die Hülle des Blutes um, das sie von dem erschrockenen Herzen nach außen hin um sich breiten. So ist sie so sehr die Tugend, namentlich die weibliche selbst und ganz, daß sie auch katexochen Tugendhaftigkeit, Unschuld und Sittsamkeit genannt wird.

Die Keuschheit ist aber nicht blos eine weibliche Tugend; wie sich dem männlichen Muthe die Sanftmuth im Gemüthe mittheilt, so auch die Sittsamkeit dem Jünglinge; nur daß sie hier eine andere, dem Naturell angemessene, thätig nach außen reagirende Form annimmt, und während sie dort scheu vor jeder unreinen Berührung zurückflieht, empört sie sich hier als Unwille und Ehrgefühl vor jeder schamlosen Zumuthung, mehr als generoses Zartgefühl für das andere als für das eigene Geschlecht. Der unverdorbene Jüngling hat ein Vorgefühl davon, daß er zum Beschützer der weiblichen Unschuld berufen ist, er duldet nichts Entweihendes in ihrer Nähe auch an sich und in seinen eignen Gefühlen nicht, die Nähe der Jungfrau weihet ihn mit; und in die erste wahrhafte Liebe mischt sich so wenig bewußte Sinnlichkeit ein, daß sie vielmehr mit einer Art Eifersucht gegen sich selbst wie gegen Andere über dem vergötterten Bilde der Geliebten in seinem Herzen wacht; er erhebt sie zu einem Ideal der Weiblichkeit, und dieses im Glanze keuscher Reinheit macht ihn selbst keusch. Auch im Manne ist also die ursprüngliche Keuschheit des gesunden Sinnes noch nicht die bewußte energische Beherrschung des Geschlechtstriebes — denn nur dieser hat eine solche Beherrschung von Natur nöthig, im Weibe erwacht der Geschlechtstrieb gar nicht ohne die Reizung von seiner Seite;

Thiere, welche zu dieser Scheidung nicht vorschreiten, sind deshalb schamlos. In dem menschlichen Gefühl der Scham ist dann auch der geistige und sittliche Ursprung der Kleidung zu suchen; das blos physische Bedürfniß ist dagegen etwas Secundäres." Ueber die Schamhaftigkeit vergl. u. A. Schleiermacher Briefe über die Lucinde. S. 46 fgg. (Phil. verm. Schriften. I. S. 450 fgg.) Vorländer Psychol. S. 252. Steffens Religionsphil. I. 106 fg.

— dieſe fällt vielmehr ſpäter unter die allgemeinere Tugend der Selbſtbeherrſchung, und das Mittel dazu iſt vornehmlich angeſtrengte Thätigkeit im Intereſſe des häuslichen und bürgerlichen Berufs. Möglich gemacht iſt die Beherrſchung dieſes Triebes beim Menſchen durch eine ſpecifiſche Einrichtung der Natur, während bei den Thieren, deren höchſter Lebenszweck das ſich inne werdende Leben ſelbſt iſt, dieſer Trieb periodiſch erwacht und die Nichtbefriedigung deſſelben ein Gift der Wuth erzeugt. Aber die gefliſſentliche Ablenkung dieſes Triebes von ſeinem Gegenſtande und Bemeiſterung deſſelben wird nicht gelingen, wenn ſie nicht im tieferen Grunde des Gemüths mit der Reinheit der Phantaſie und der heiligen Scheu vor dieſem Myſterium der Natur, die wir eben Keuſchheit nennen, verbunden bleibt; nur in und mit dieſer wird die Herrſchaft über die Totalität der Natur in ihrer Wurzel erfaßt und durch alle Zweige des Lebensbaumes bis in die Blüthenkrone hinauf behauptet. „Alle Erzeugung," ſagt Steffens (a. a. O.), „geſchieht im Dunkeln, ſie wendet ſich von der Erſcheinung ab, vor dem Tage, dem erregenden Lichte. Die keimende Pflanze verbirgt ſich in den Schoos der Erde. Durch die ganze thieriſche Natur hindurch gilt das Nämliche. Die Erzeugung iſt der ganzen Natur geheimſte That, auch beim Menſchen; durch ſie ſucht ſie ihre innere Unendlichkeit, ihr eignes Selbſt, von allem Aeußeren abgewandt. Die Begattung iſt nur als bewußtloſer Inſtinct geheiligt und rein, die Scham iſt das verhüllende Blatt, welches den Act vor ſich ſelber verbergen ſoll. Erſt die Entwickelung ſcheidet, wie das Federchen (der zukünftige Stengel) und die Samenlappen (das zukünftige Blatt), ſo das Denken und die Natur; doch bleibt das Lebensprincip nicht, wie es urſprünglich war, das Innerſte der Entwickelung, ſo erſtarrt der Gedanke, wie der Stengel, in ſich, und das lebendige Blatt verwelkt ohne ſich zu entwickeln. Jener heilige Keim, der ſich auf jeder Stufe der Entwickelung erneuern ſoll, der, wenn er erliſcht, jede Entwickelung vernichtet, iſt hier wie dort, in der Pflanze

wie im Thier, bei der leiblichen Entwickelung des Menschen wie bei der geistigen, in allen Stufen vorbildlich, im Geistigen der ewigen Wahrheit nach die Gesundheit, das Leben selber, die Liebe."

§. 122.

Das geschlechtliche Selbstgefühl, in seiner Entwickelung der geschlechtliche Charakter oder auch Stolz, namentlich jungfräulicher Stolz genannt, tritt dem Obigen zufolge in den beiden Geschlechtern in verschiedener Gestalt auf, im Manne mehr activ als Gefühl und schon als Vorgefühl des Berufs, das schwächere Geschlecht zu schützen, im Weibe mehr abwehrend und nur nothgedrungen als eigentlicher Stolz auf sich und seine Reinheit selbst. Der männliche Stolz ist stolz auf das, was er gewährt, der weibliche auf das, was er versagt; wird dem Weibe versagt, worauf sie seiten des Mannes Ansprüche zu machen durch ihr Naturell berechtigt ist, so zeigt es, sich auf ihre eigne geistige Persönlichkeit zurückziehend, als solche sich auch selbstgenug und unverletzlich. „Das ideale Selbstgefühl [1]), welches das Wesen der keuschen Seele ausmacht, ist ein schlechthin hiermit auch dazu berechtigtes, gegen seine absolute Verletzung positiv zu reagiren und als edle Empörung hervorzutreten." Nicht der Mann könnte dem schwachen Weibe gegenüber auf diese Weise seinem Selbstgefühl Genugthuung geben, wohl aber kann es das Weib gegenüber dem Mann; der männliche Stolz, in der Selbstgewißheit seiner Macht, müßte sich vielmehr in muthiger Widmung und Hingebung genugthun und sich schämen, wenn ihm dazu Kraft und Wille mangelte. Indessen kann das Hervorbrechen des weiblichen Selbstgefühls nicht als letzter Zweck des Verkehrs der Geschlechter angesehen werden; es geschieht nur im Nothfall und setzt ein abnormes Verhältniß, unsittliche Angriffe voraus; daher dieser Stolz sich

1) Wirth Spec. Eth. II. S. 20.

auch nur negativ als Unwille und gerechter Zorn zu erkennen gibt; ebenso wenig die Kränkung des männlichen Stolzes und seine Beschämung; sondern der eigentliche Zweck ist das gemüthvolle Einvernehmen der Liebe, in dem es zu solchen Reactionen gar nicht kommt. Als Hintergrund und Endziel schwebt dem ganzen Proceß der Geschlechter, die sich bald schüchtern fliehen, bald sehnsuchtsvoll suchen, und zuletzt sich vereinen, die Ehe vor, in der auch das Selbstgefühl der beiden Geschlechter sein Ideal, die wahre durcheinander gegenseitig gefundene Erfüllung ihrer natürlichen Einseitigkeit zur gemeinschaftlichen Selbständigkeit und Freiheit, wahrhaft verwirklicht findet und sich dessen erfreut [1]).

Auch diese Tugenden des liebebedürftigen Gemüths, der Keuschheit und des geschlechtlichen Selbstgefühls können sich auf abnormem Wege in ihr Gegentheil verlieren, und zwar jede auf doppelte Weise negirt werden. Principiell würde die Ertödtung der ersteren sein, wenn, wie schon oben erörtert wurde, die Rechte des Gemüths grundsätzlich unterdrückt, der Familienberuf und der Sinn dafür mißachtet, verspottet und aus dem Herzen vertilgt würde. Die Rache der Natur ereilt diese gemüthlose Kälte, aber der Erfolg ist meist ein unsittliches Leben, eine Verwüstung des paradisischen Theils unseres Daseins. Die entgegengesetzte Verirrung, die mehr der weiblichen Seele gefährlich wird, ist die sentimentale Gemüthlichkeit, Verflossenheit und Auflösung in schmelzenden Gefühlen; es ist in der That eher eine Gemüthsarmuth und Schwäche zu nennen, als eine Ueberschwänglichkeit desselben, denn es fehlt ihr an Tiefe und Kraft, und dergleichen Personen sind der Macht unsittlicher Reize nicht minder dahingegeben, als die glühende Sinnlichkeit (§. 109).

1) Wie sehr J. G. Fichte das Richtige verfehlt, wenn er (Sittenl. S. 446) behauptet, daß das Weib in der Ehe sich rückhaltslos und unbedingt, „ganz, mit allen ihren Vermögen, Kräften, ihrem Willen, kurz rem empirischen Ich" hingebe, hat schon Herbart gerügt, v. d. Freiheit d. menschl. Willens. S. 45.

Der Keuschheit ist die Unkeuschheit, der verschämten Sittsamkeit die Schamlosigkeit in Sinn und Wandel direct entgegengesetzt, und wie man jene Tugend schlechthin Tugendhaftigkeit zu nennen pflegt, so denkt man bei Unsittlichkeit und Lasterhaftigkeit vorzugsweise an diese Entartung. Aber auch indirect oder vielmehr durch Losreißung des in der Keuschheit liegenden sittlichen Moments von der ihr zu Grunde liegenden gesunden Natur artet jene in die unnatürliche Enkratie des Geschlechtstriebes und in die Heuchelei der Prüderie oder Sprödigkeit aus; lügenhaft ist diese, sofern sie Unschuld und Unbekanntschaft mit allen diesen Gegenständen affectirt, während sie doch innerlich selbst in einem steten Kampfe mit solcherlei Vorstellungen begriffen ist, und dieses unkeusche Innere unter der Maske der Verschämtheit meistens nur zu schlecht verschleiert. Das geschlechtliche Selbstgefühl, welches, wenn bedroht, sich als naturgerechten Zorn manifestirt und dadurch Zeugniß ablegt, daß ihm diese Verletzung des heiligen Naturgrundes nicht gleichgiltig ist, wird abnorm, wenn es dazu fortgeht, den Beruf der Natur und den Charakter des Naturells gänzlich zu verleugnen, oder beim Manne in jene weibische Zimperlichkeit ausartet, die ihn in den Augen des Weibes ebenso verächtlich, wie die Amazonenhaftigkeit das Weib in den Augen des Mannes widerwärtig macht.

Die Tugend der Ehegatten.

§. 123.

Die eheliche Tugend und das eheliche Glück ist das Ziel, auf welches der sittliche Instinkt der Geschlechter in der Stille hinarbeitet, folglich eine concrete Syntheſis oder befriedigende Erfüllung des liebebedürftigen Gemüths und der so eben abgehandelten Tugenden des geschlechtlichen Selbstgefühls. Wie dieses, namentlich die Keuschheit, nicht ohne Hinblick auf den Zweck der Ehe verstanden werden kann, [illegible]s eheliche Verhältniß der vereinigten Gatten keine

Negation der Keuschheit und Schamhaftigkeit, sondern vielmehr die Erfüllung und Bewährung derselben. Die Keuschheit dauert in der Ehe fort, denn die Ehe ist kein Freibrief sie zu zerstören, auch nicht blos ein Mittel und eine leidige Vorkehrung, wie jene gemüthskalten Rigoristen meinen, dem Naturtriebe, den man nun einmal nicht ausrotten könne, wenigstens Schranken zu setzen; sie ist vielmehr die alleinige Möglichkeit, das Heiligthum der Natur in seiner verschleierten Heimlichkeit zu bewahren. Die vage Geschlechtslust zerreißt diesen Nimbus, sie beleidigt frech die Schamhaftigkeit, welcher jene huldigt; nur den unzertrennlich auf Leben und Tod verbundenen Gatten, dem Vater als gefahrabwendenden Schirmherrn des Hauses und Vormund der Familie, der Mutter als sich aufopfernder Caritas und Geduld in der Geburt und Pflege der Kinder, die so erst in inniger Vertrautheit sich als eine Person fühlen, ist die Ehe wahrhaft Ehe. Diese vertraute Einmüthigkeit, die Verschwiegenheit und Treue ist das Kleeblatt der ehelichen Tugend und Glückseligkeit [1]).

Wäre die Keuschheit nur eine jungfräuliche Tugend, so wäre sie ein vergänglicher Schmelz an der Blüthe der Schönheit; sie wäre entweder kein bleibendes sittliches Gut, oder sie müßte, dauernd bewahrt, die Ehe negiren und die Bestimmung des Naturells in klösterlicher Abgeschiedenheit vereiteln — ein Widerspruch, in welchen nur das Mißverständniß derselben verfallen konnte. Vielmehr soll auch sie nicht bewußtlose Geschlechtseigenthümlichkeit bleiben, sie soll Charakter, positiv bestimmte und gewollte Sittlichkeit werden, und wird es in der ehelichen Keuschheit (pu-

1) Bleibt man nicht bei den Tugenden stehen, die [illegible] aus dem ehelichen Verhältniß entspringen [illegible] wesentlich gehören, sondern betrachtet man [illegible] keit, so lassen sich freilich noch viel mehr Tug[illegible] Vollendung beitragen, und am Ende ist [illegible] schlossen. Vergl. Rothe Theol. Eth. III.

dicitia conjugalis, wie Augustin [1]) freilich nicht ohne manichäischen Beischmack sie nennt. Das Geheimniß wird hier zur verschwiegenen Heimlichkeit, zur innigsten Vertrautheit, und bleibt in gewisser Beziehung, wie äußerlich unter dem Schatten der Nacht, so innerlich im Untersinken des Bewußtseins und aller bestimmten Vorstellungsbilder in dämmernde Selbstvergessenheit, unberührt von entweihenden Gedanken und Worten. Wenn es Dinge gibt, die öffentlich nicht zu besprechen sind, so liegt das in ihrer Natur, dem Geheimniß, das sie selbst und als welches sie von ihren Inhabern zu behandeln sind. Diese Verschwiegenheit ist nicht blos äußerliche Verschwiegenheit in Bezug auf Fremde, wie die häusliche Discretion, sondern so zu sagen eine innerliche, und mit dem innigsten Vertrauen und seligsten Glück selbst so innig verwebt, daß Vertrautheit, Wonne und Geheimniß nur mit einander weilen oder fliehen. Amor floh, als Psyche ihn beleuchtete.

Die innige Eintracht des Gemüths setzt, wie man sagt, innige Vertrautheit voraus, aber die Vertrautheit, von der die Ehegatten Getraute, die Vermählung Trauung genannt wird, ist nur die Frucht des Vertrauens, und Vertrauen beruht auf der Sicherheit des Geheimnisses der anvertrauten und hingegebenen Persönlichkeit. Auch die eheliche Vertrautheit hat, wie die Freundschaft, ihre zarten Grenzen, und zwar um so zartere, je unbedingter sie ist. Wie in der Liebe überhaupt die Egoität nicht erlöschen darf, so muß auch hier der Zartsinn sie schonend gewährleisten, und die Zärtlichkeit der reine Ausdruck dieses Zartsinns, nicht blos der unbegrenzten Vertraulichkeit oder gar nur der sinnlichen Liebe sein. Darum ist es auch nicht anders möglich, als daß geschiedene Gatten den Verrath gegen einander mit sich zeitlebens im Herzen herumtragen und nicht ohne die Scham tiefster persönlicher Verletzung einander gedenken können — ein unauslöschliches Zeugniß von der Unauflös-

1)

lichkeit der Ehe im natürlichen Gewiſſen und noch abgeſehen von rechtlichen und religiöſen Verpflichtungen. Das Siegel der Einmüthigkeit und keuſch verſchwiegenen Vertraulichkeit iſt alſo die eheliche Treue. Auch ſie wäre nur die ſchlechte, die nur äußerlich die Ehe nicht bricht, wohl aber im Herzen, wenn ſie nicht die ſich von ſelbſt verſtehende Gewißheit und Wahrheit (True, Dhruva) der Gemüthsehe wäre [1]).

Die Negation der ehelichen Einmüthigkeit iſt einerſeits ein fehlerhaftes Geltenmachen des an ſich berechtigten Egoitätsprincips, beſonders bei Frauen, welche das deutſche Wort der Widerſpenſtigen nicht ſo treffend bezeichnet als das engliſche shrew [2]) — es iſt der Eigenſinn in der Ehe — anderſeits die ſchon oben erwähnte aus Gemüthloſigkeit ſtammende Entfremdung der beiden Gatten, bei der jedes auch ohne häuslichen Zwiſt nicht für das andere perſönlich, ſondern eigentlich nur für ſeinen häuslichen Geſchäftskreis lebt, und die eheliche Gemeinſchaft nur beiher gepflogen wird. Gewiſſermaßen das Gegentheil dieſer Gleichgiltigkeit, aber gleichfalls verkehrt iſt die Unkeuſchheit, welche nur die ſinnliche Seite des Ehegenuſſes bis zum ſchnellen Ueberdruß erſchöpft, oder umgekehrt, ſich der Maßloſigkeit dieſer Begierde bewußt, den Liebesgenuß einer pedantiſchen Regel unterwirft und zuletzt wohl gar durch einen Irrthum des Gewiſſens — das aber im Grunde ſchon ein böſes iſt — dem Platonismus einer ſogenannten joſephiniſchen Ehe huldigen zu müſſen glaubt.

Der Bruch der ehelichen Treue endlich iſt nicht blos

---

1) Weigand Wörterb. III. S. 799.

2) Plutarch, Ueber die Pflichten der Ehegatten: „Bei den der Juno als Schutzgöttin der Ehe dargebrachten Opfern wird die Galle nicht mit den übrigen Opferſtücken verbrannt, ſondern herausgenommen und weggeworfen. Dadurch hat der Geſetzgeber zu verſtehen gegeben, daß bei der Ehe durchaus keine Galle, kein Zorn ſein darf. Denn eine Hausfrau muß zwar herbe ſein wie der Wein, der zugleich auch nützlich und angenehm iſt, aber nicht bitter wie Aloe und Arzeneien."

der wirkliche Ehebruch, sondern auch innere Treulosigkeit des Gemüths, und diese die Quelle der Eifersucht, wie diese umgekehrt zu jener führen kann [1]). Denn da die eheliche Liebe im Unterschied von allen andern Neigungen ausschließlich, wie die Monogamie selbst ist, so entsteht, wenn von der einen Seite die Treue und damit von der andern das Vertrauen schwindet, die Eifersucht, welche in der Ehe das ist, was vor derselben die unglückliche Liebe. Stellt sich aber von beiden Seiten statt der Liebe eine nur den äußern Anstand noch berücksichtigende Gleichgiltigkeit ein, so zeigt sich die in den höheren Kreisen der Gesellschaft nicht seltene Erscheinung, eine platonische Diotima neben dem Ehegemal zu haben, und so zu sagen eine Doppelehe, eine gemüthlich geistige neben der Hausehe zu führen, von denen keine die ganze, eine, wahre Ehe, jede eine unglückliche und nirgends die volle Eudämonie ist [2]).

2. Die Familiensitte.

a. Die elterliche Liebe zu den Kindern.

§. 124.

Die Pietät durchläuft ihren Entwickelungsproceß so, daß sie anfangs nur in dem Elternpaare auf bewußte Weise vorhanden ist, bevor ihr das Echo der Gegenliebe aus dem Herzen der Kinder antwortet; und zwar besteht sie anfangs auch in dem geschlechtlichen Paare nur negativ in der natürlichen Scheu des Gewissens, die Ehe einzugehen und Kinder in die Welt zu setzen, bevor jenes im-Stande ist, ihnen die nothwendigen Bedingungen des Lebensunterhalts

1) Montesquieu esprit d. l. XVI. 13.

2) Ueber die Bedeutung des ehelichen Verhältnisses und dessen weit ausgreifende Folgen für alle übrige Lebenskreise vergl. u. a. S. Zachariä Vierzig Bücher v. Staate. II. S. 129 fg.

und der Erziehung zu gewähren. Im Naturzustande mag die körperliche Reife und die erwachte gegenseitige Neigung sich an keine andere Rücksicht binden dürfen; in den complicirten Verhältnissen des civilisirten Lebens dagegen durchkreuzen sich Pflichten, die jene Freiheit beschränken. Diese Vorbedingungen der Ehe sind in den häuslichen Tugenden enthalten. Das erhöhte Selbstgefühl, welches in den reifen Geschlechtern einander gegenüber erwacht (§. 122) gibt die psychologische Grundlage eines solchen vorausahnenden und wie instinktmäßig wirkenden Pietätsgefühls für ein noch ungeborenes Geschlecht. Die jungfräuliche Zurückhaltung und der lange Zeit nichts von Ehe und Hauswesen wissen wollende, ins Weite strebende, abenteuerliche, heroische Sinn des Jünglings bezeichnen diesen sittlichen Instinkt deutlich genug, und vorzugsweise ist das weibliche Naturell die Seite, von welcher die Zurückweisung vorzeitiger Anträge ausgeht; denn das Weib denkt schon als Mädchen bei der Ehe viel mehr an ein wohlbestelltes Haus und an Kinder, als der Mann, dessen Herz und Muth ohne dergleichen Sorgen mehr im persönlichen Verlangen erglüht. Das Weib sucht in der Liebe zugleich Sicherheit und Schutz; verlassen und schutzlos preisgegeben zu werden, ist ihr ein naheliegender Gedanke bei diesem wichtigsten Schritt ihres Lebens, besonders um der Kinder willen. So meldet die mütterliche Caritas sich schon in den Vorahnungen des Geschlechts als der gute Genius der Familie, und wie sie die Mutter im Augenblicke der Gefahr mit der Stärke der Löwin erfüllt, so mahnt und warnt sie im Voraus zu besonnener Vorsicht. Caritas erinnert in erster Bedeutung des Wortes, wie das deutsche „Theuer" an den Mangel, und wiewohl es von den Alten überhaupt von der Innigkeit der elterlichen, kindlichen und geschwisterlichen Liebe gesagt wurde [1]), so hat es doch schon im Mittelalter die specielle Beziehung auf die mütterliche erhalten, so daß das Bild

1) Cic. de off. I. 17.

einer säugenden Mutter als Symbol der Mutterliebe überhaupt „eine Caritas" genannt wird. Diese ist überhaupt die reinste Erscheinung der sich selbst vergessenden und hingebenden Liebe [1]) ohne allen Rückhalt der Egoität und darum für sich allein allerdings einseitig, wie das Geschlecht, und des Complements des andern bedürftig.

Die väterliche Liebe (paterna pietas) erscheint dagegen mehr im Nimbus der in Milde und Güte eingehüllten Autorität, zugleich der verständigen Gewissenhaftigkeit und weiter schauenden Vorsicht des Schutzherrn des Hauses und in der Hoheit des Familienhauptes; denn er ist der Schirm und Mund [2]) der Familie und fühlt sich als solcher auch in seiner Kindesliebe. Der ordnende Ernst, der sich ihr im väterlichen Gemüth beimischt, kann sich erst dann recht gelten machen, wenn die Kinder, namentlich die Knaben, anfangen zu Verstande zu kommen. Daher ist die mütterliche Zärtlichkeit in den ersten Jahren vorwiegend, die väterliche Liebe tritt da hervor, wo sie sich als erziehende und belehrende gelten machen kann. Da die Mädchen auch später vorzugsweise der mütterlichen Leitung im Hause anvertraut bleiben, so muß diese sich gegen die Töchter verhalten, wie der väterliche Ernst gegen die Knaben, während dieser gegen jene nachsichtiger wird, sofern er sie durch die mütterliche Strenge schon geregelt weiß; daher fast durchgängig die Erscheinung, daß die Söhne mehr an der Mutter hängen, die Töchter mehr an dem Vater, und in dieser Weise überhaupt den Eltern nacharten, wozu indeß vielleicht ein tieferer Grund schon in der Erzeugung liegen mag; denn kräftigere Frauen gebähren in der Regel mehr Knaben, feu-

---

1) Schleiermacher Erziehungsl. S. 659. „Die Religion in der primitiven Form ist dem Menschen angeboren und die Bedingung alles andern menschlichen Erkennens und Handelns. Der erste Keim ist in der Mutter; sie ist ein fremdes Dasein, von dem das Kind nur ist, und welches zugleich Repräsentant alles Fremden ist." Hahn Rechtsalterth. I. 447.

rige Männer erzeugen mit Frauen von entgegengesetztem Temperament mehr Mädchen. Hängt dieses Geheimniß mit der Vertheilung und dem Niveau der physischen Kräfte im Ganzen zusammen, so wird es auch aus dem quantitativen Verhältniß, in welchem alle Naturkräfte zu einander stehen, erklärlich, daß im Allgemeinen die Geschlechter einander numerisch die Wage halten. — Durch den Umstand, daß der Knabe sich der mütterlichen Liebe vorzugsweise erfreut, das Mädchen der väterlichen, wird der früher allgemein ausgesprochene Satz, daß der männliche Muth und die weibliche Sanftmuth sich gegenseitig im Gemüth temperiren sollen, näher motivirt, und es zeigt sich, daß dies nicht blos in dem ehelichen Umgang der Gatten, sondern schon vom ersten Lebensbeginn innerhalb der Familie von der Natur weislich angelegt und vermittelt ist.

Die entsprechenden Negationen der elterlichen Pietät entspringen entweder principiell aus einem Mangel an Liebe, bestehen also in Gleichgiltigkeit, die von der Vernachlässigung der Erziehung zu physischer und sittlicher Verwahrlosung fortgeht, und wenn drückender Mangel zur Genußsucht kommt, bei manchen Völkern sogar vor dem bekannten Aussetzen der Kinder nicht zurückschaudert. Das Alterthum, die Chinesen, bei denen noch jetzt in großen Städten besonders viele neugeborene Mädchen ausgesetzt werden, und selbst Rousseau's bekannte Gewissenlosigkeit liefern die abschreckendsten Beispiele. Anderseits ist es die einseitige und darum maßlose, unweise, sonderlich die parteiische Liebe, welche die Kinder verzieht, indem sie dieselben entweder durch pedantisches und gewaltsam eingreifendes Vielregiren selbstlos dressirt, oder durch unverständiges Sichselbsthingeben verzärtelt, mithin durch ein unverhältnißmäßiges Uebergewicht des väterlichen oder des mütterlichen Momentes verdirbt.

Hier wäre nun der Ort, ausführlich zu entwickeln, wie von dieser ersten Elternliebe zu den Kindern beiderlei Geschlechts und dem einträchtigen Zusammenwirken der väter-

lichen und mütterlichen Pietät zu einem Zweck alles Gedeihen der Erziehung ausgehen muß und wie die besondern Sorgen für die Pflege, die Unterweisung und sittliche Erziehung der Kinder, die alle in dem Begriff der Erziehungsweisheit zusammengefaßt liegen, sich als besondere Pflichten der Wachsamkeit für ihr physisches Gedeihen und namentlich der Sorge für ihre Ernährung, der nie täuschenden Wahrhaftigkeit und der für die Kinder vorbildlichen heiligen und weisen Pietät selbst unterscheiden lassen — wenn es hier überhaupt unsere Aufgabe wäre, die Grundlinien der Pädagogik zu verzeichnen, oder auch nur eine specielle Eudämonologie auszuführen. Statt dessen begnügen wir uns auf §. 105 zurückzuweisen, wo über die systematische Stellung der Pädagogik zur Ethik bei Gelegenheit ihres negativen Theils, der Züchtigung, das Nöthige gesagt wurde, und erinnern schließlich nur daran, daß der Inhalt der Pädagogik schon deshalb nicht den der Ethik oder auch nur den der Familienlehre deckt, weil sie nur den Proceß der Familie von der einen Seite, nämlich von Seiten der Aelteren gegen die Jüngeren, darzustellen hat, der Zweck der Ehe, des Hauses und der Familie aber sich nicht auf die Kindererzeugung (παιδοποιΐα), Pflege (παιδοκομία) und Erziehung (παιδαγωγία) beschränkt; denn dadurch würden die Eltern, die Ehe, die häusliche Thätigkeit nur zu Mitteln für die Kinder, und diese, nicht aber die Eudämonie der Familie als ungetheilt Ganzes als der Zweck erscheinen. — Worauf es hier vornehmlich ankam, das ist der Nachweis, daß die Erweckung der kindlichen Liebe zu den Eltern wesentlich bedingt ist und abhängt von der Bethätigung der elterlichen Liebe zu den Kindern. Wenn auch der witzige Ausspruch Heinse's, „daß die Eltern im Grunde mehr von den Kindern lernen, als diese von den Eltern," in vieler Beziehung wahr ist, so tragen doch immerhin jene die erste Schuld, wenn der Keimtrieb aller Tugend im Herzen des Kindes unentwickelt verdirbt —

die Stimme der Natur stumm bleibt, denn sie muß als Echo von dem Rufe der elterlichen Liebe geweckt werden.

b. Die Geschwisterliebe.

§. 125.

Wenn von der Pietät der Eltern die Wärmestrahlung ausgeht, die das Herz der Kinder entzünden und aus diesem zurückkehrend, das elterliche noch in den späten kühlen Tagen mit Lebenswärme durchdringen soll, so liegt zwischen diesen Endpunkten in der Mitte die Welt der Kinder mit ihren Beziehungen unter einander gegenseitig und besteht durch sie, wie die Erhellung eines Raumes durch primitives und reflectirtes Licht in mannichfacher Brechung zum bunten Farbenspiel wird. Sehen wir genauer zu, so besteht der Ton, der in einer Familie herrscht, die ganze Art und Weise der gegenseitigen Begegnung, kurz die Familiensitte, wesentlich in dem geschwisterlichen Verkehr der Kinder unter sich, wie er sich unter dem Einflusse der Eltern bildet und wiederum auf die übrigen Hausgenossen und weiter auf die andern Familien wirkt, welche mit ihr in Wechselwirkung stehen. Denn wenn schon das Haus aus materiellen Gründen sich nicht gegen andere Häuser verschließen kann, so darf es noch viel weniger die Familie selbst; die Gastfreundschaft ist schon oben dem Einhausen entgegengestellt worden, und hier wird die freie Geselligkeit zur Bedingung der ethischen Entwickelung und Erneuerung des Familienprocesses.

Ist das Haus einmal von Kindern, jüngeren und älteren, erfüllt und belebt, so sind es fürs erste diese selbst, die sich zusammen unter einander aufs kräftigste miterziehen oder verziehen. Diese Kinderwelt ist das Vorbild des Staatslebens; die öffentlichen Schulen liegen dazwischen. Es ist in dieser Beziehung nicht gleichgiltig, ob das älteste Kind ein Mädchen oder ein Knabe ist; es wird sich als Statthalter der Eltern geriren und der ganzen

bürgerlichen Gesellschaft ein gewisses Gepräge geben. Ebenso viel hängt davon ab, ob die Mehrzahl der Geschwister, oder ob alle dieses oder jenes Geschlechts sind, ob sie im Alter und Verstand weit von einander abstehen oder nicht, und ob viele Kinder oder nur wenige da sind. Das wünschenswertheste Verhältniß ist auch hier ein mittleres, zugleich aber wird es klar, wie die älteren Geschwister und namentlich der Erstgeborne nach und nach um so mehr als Stellvertreter der elterlichen Gewalt hervortreten, jemehr diese selbst naturgemäß im Lauf der Zeit zurücktritt und überhaupt das ganze Verhältniß der Eltern und Kinder sich umwendet von der elterlichen Pflege der Kinder zu einer kindlichen Pflege der Eltern.

Unter den Geschwistern gegenseitig besteht eine ursprüngliche Gleichheit, dergleichen zwischen Eltern und Kindern von Natur nicht stattfindet, aber neben dieser Gleichheit auch eine bestimmte Verschiedenheit nach Geschlecht und Alter und den daraus hervorgehenden Beschäftigungen. Obschon in diesem Kreise überall die Keime und Vorbilder der geselligen Tugenden und Pflichten, der gegenseitigen Aushülfe ꝛc. liegen, so sind doch die geschwisterlichen Beziehungen von allen andern wesentlich verschieden, indem sie nicht auf freier Wahl, sondern auf gemeinsamer Abstammung beruhen. In dem Bande des Blutes hat die Natur schon verknüpft, was im weiteren Kreis die freie Neigung sucht. Das Wesen der geschwisterlichen Pietät ist allerdings das allgemeine der Liebe, aber specifisch gefärbt, einerseits durch die eben erwähnte Blutsverwandtschaft, die jeder Getrenntheit von Haus aus zuvorkommt und folglich auch jeder freien Wahl; anderseits durch ihre Gleichgültigkeit gegen den Geschlechtsunterschied, der hier nicht hervortritt, folglich auch nicht den Naturgrund derselben ausmacht, denn diese Liebe ist ebenso innig gegen Schwestern wie gegen Brüder. Die Geschwisterliebe hat demnach ihren eigenthümlichen Charakter, der sich als Urphänomen mit keiner andern Liebe identificiren und durch keine andere ersetzen läßt. Ebendeshalb sind ihre

Grenzen, weil von Natur gezogen, die zarteſten zugleich und die ſicherſten, ſo lange die reine geſunde Natur waltet, und nur gefährdet, wo dieſe ausartet. Bei innigſter Vertraulichkeit, Offenherzigkeit und Anhänglichkeit — denn in dieſen geſchwiſterlichen Tugenden äußert ſie ſich weſentlich und dieſe gehören weſentlich dem Kreiſe der Geſchwiſter an, während ſie in der größeren Geſellſchaft nicht unbedingt walten — macht ſich gleichwohl die zarteſte Zurückhaltung gelten, ſo daß dieſes Verhältniß nur dadurch dem Widerſpruch entgeht, daß es phänomenologiſch ſich entwickelt, indem anfangs, ſo lange noch keine Geſchlechtsahnung vorhanden iſt, die naivſte Gemeinſchaft in allen natürlichen Dingen, ſpäter aber ebenſo natürliche Zurückhaltung in eben dieſer Beziehung herrſcht. Dieſe Gleichgiltigkeit gegen den Geſchlechtsunterſchied führt keineswegs zu einer indifferenten Vermiſchung, ſondern zur Ausſcheidung und zum Fernhalten alles dahin Bezüglichen, und zeichnet dadurch dem geſchwiſterlichen Verkehr einen eigenthümlichen Inhalt vor, namentlich dasjenige, was ſich auf die kleinen häuslichen Hülfleiſtungen, ſofern dieſe nach dem Naturell vertheilt ſind, bezieht [1]). Die Schweſter, namentlich die ältere, wird dem Bruder auf unendlich verſchiedene Weiſe hülfreich und theuer, wie dieſer wiederum jener durch kräftige Unterſtützung. Alles dagegen, was auf Liebe und Ehe Bezug hat, werden Geſchwiſter unter ſich in der Regel ſeltener und mit mehr Zurückhaltung beſprechen, als Freunde und Freundinnen. Der Grund davon iſt die Nähe und Enge des Verhältniſſes ſelbſt. Abſichtliche, verſteckte oder offene Hereinziehung alles deſſen, was die geſchlechtliche Gleichgiltigkeit ſtört, in den geſchwiſterlichen Verkehr iſt hier eine Unſittlichkeit, die es ſonſt nicht wäre. Von nichts wendet das ſittliche Zartgefühl ſich mit tieferem Abſcheu weg, als von Unzüchtigkeiten in dieſem Verhältniß, widernatürlicher Lüſternheit und Blutſchande.

1) Silvio Pellico, Ueber die Pflichten der Menſchen. Cap. 12.

Dessenungeachtet tritt hier die im Alterthume und unter einigen Nationen noch jetzt gewöhnliche Erscheinung der Geschwisterehe auf, deren unbedingte Verwerflichkeit, so unzweideutig auch unser Gefühl darüber entschieden hat, doch aus objectiven Gründen nicht so ganz leicht zu demonstriren ist, besonders wenn man erwägt, daß offenbar kein reiner Naturinstinct (horror naturalis) im Menschen dagegen spricht, weil der Fall vorkommt, daß Geschwister, die ihre Abstammung nicht kennen, in heftiger pathematischer Liebe zu einander entbrennen und ohne Gewissensregung eine glückliche Ehe führen bis zu dem Augenblick, wo das unselige Geheimniß sich enthüllt, wie dies z. B. Byron in seinem Manfred geschildert hat. In Bezug auf die Abstammung des Menschengeschlechts von einem Urpaare müßte sich entweder die Geschwisterehe ausnahmsweise rechtfertigen lassen, oder diese ganze Hypothese schon wegen der Verwerflichkeit jener aufgegeben werden [1]). Wir wollen uns bei der Entscheidung dieser verfänglichen Frage nicht dahinter zurückziehen, daß wir überhaupt nur gegen eine successive Entstehung und Potenzirung des Menschengeschlechts von der untersten Racenhaftigkeit aus protestirt, und nur von einer ursprünglichen Einheit des Menschengeschlechts (gens) als Urfamilie in einem bestimmten Ursitze gesprochen, also freigestellt haben, wie man sich die erste Vermehrung der Paare in dieser gemeinsamen Urheimath in der Schöpfungsperiode vorstellig machen wolle. Wir heben vielmehr hervor, daß gerade der obige Widerspruch zur Lösung des Problems führen kann, indem er zeigt, daß das Unsittliche einer solchen Verbindung allerdings wesentlich in dem Grade des Bewußtseins liegt, mit dem sie vollzogen wird, aber in der Hauptsache wegfällt, wenn dieses noch gar nicht vorhanden ist. Im primitiven Naturstande konnte, so scheint es, bei der Adiakrisie aller Begriffe und Gefühle die natürliche Geschwisterliebe in die

1) Letzteres thut Schleiermacher, System der Sittenl. §. 266.

pathematiſche übergehen, ohne einen Mißton im ſittlichen Gefühl hervorzurufen, ſo lange das ganze Leben überhaupt noch jener Naivetät der Kinder glich, die alles Natürliche in Gemeinſchaft thun. Dies erhält Beſtätigung dadurch, daß, je weiter wir ins Alterthum zurückblicken, deſto weniger die Ehe unter Geſchwiſtern und nahen Verwandten gegen die Sitte, in gewiſſen Fällen ſogar durch dieſelbe geboten zu ſein ſcheint, wogegen es für unerlaubt und ſchmachvoll galt, Ehen mit Nichtſtammverwandten einzugehen, zwiſchen welchen ein jus connubii nicht ausdrücklich feſtgeſetzt war. So noch heutzutage zwiſchen der weißen und ſchwarzen-Bevölkerung in Nordamerika. Man ſieht, das natürliche Gefühl des Erlaubten ſchwankt hier zwiſchen dem Zuweit und Zunah; denn die Geſchwiſterehe iſt nur quantitativ von der Verwandtenehe, dieſe von der Ehe unter Nationalen verſchieden, und dieſe gilt doch im Allgemeinen für die rechte. Was als Blutſchande vom früheſten Alterthum her betrachtet wird, iſt eigentlich nur die geſchlechtliche Verbindung zwiſchen Aſcendenten und Deſcendenten, ein Verhältniß, welches auf das der Eltern und Kinder nicht aber auf das geſchwiſterliche zurückweiſt. Stahl [1]) ſagt: „Die Ehe, nur für ſich betrachtet, iſt ein Band der bedürftigen, Ergänzung ſuchenden, verlangenden Liebe. Selbſt abgeſehen von allem Phyſiſchen, das ja doch auch zu ihrem Weſen gehört, in ihren reinſten geiſtigen Beziehungen beruht ſie auf einem Vervollſtändigungsbedürfniß, iſt nur durch Erwiederung befriedigt und ſucht ſtete Bethätigung der letzteren. Dagegen iſt vor allem das elterliche Verhältniß ein Band der erhabenen fürſorgenden, ſchlechthin nichts bedürftigen (gottähnlichen) Liebe einestheils, anderntheils der ehrfurchtsvollen Scheu. Dieſes Band würde völlig zerſtört und entweiht durch das Band des gleichheitlichen Ergänzungsbedürfniſſes. Die Ehe zwiſchen Eltern

1) Philoſophie des Rechts. II. 1. S. 354. 2. Aufl. Vergl. Wirth, Syſt. der Ethik. II. S. 44. De Wette Sittenl. III. S. 208.

und Kindern ist darum ein absoluter Greuel." — Wenn nun die Ehebündnisse später bei weiterer Verbreitung des Stammes zugleich den socialen Zweck haben, die gänzliche Zertrennung der Familien durch erneute Bande zu verhindern und deshalb im weiteren Umfang der Stammgenossenschaft zu suchen sind, so muß auch umgekehrt als primitiver Zweck der Ehe die Vermehrung und Verbreitung des Menschengeschlechts gelten gelassen werden und dadurch im Anfange die Verwandtenehe um ihrer Nothwendigkeit willen gerechtfertigt erscheinen; besonders wenn man jene Unentschiedenheit des Selbstbewußtseins hinzunimmt, so scheint es natürlich und wird von der Sittengeschichte bestätigt, daß der sittliche Zweck der Ehe in älterer Zeit mehr objectiv in der Erzielung einer zahlreichen Nachkommenschaft (παιδοποιία), in neuerer mehr subjectiv im geistigen Bedürfniß der persönlichen Liebe gesucht wird; so daß auch dieses natürliche Institut seine eigne Entwickelungsgeschichte von der Naturbasis an bis zur höchsten, ja in gewissen Perioden sogar einseitigen Geistigkeit in der Sitte durchlaufen hat, bis diese und das Bewußtsein daran zur richtigen concreten Syntheſis beider Seiten, die in der Ehe sich innigst durchdringen sollen, gediehen ist.

Die Ehe hat, wie die Familie überhaupt auch ihr Recht und ihre besondere Beziehung zur Kirche oder vielmehr die Kirche und der Staat zu ihr. Diese Rechte, welche Staat und Kirche zu ihr haben, gründen aber in den Ideen dieser Organismen und sind daher erst aus diesen abzuleiten; an dem Familienwesen findet die Macht derselben ihre Grenze; sie dürfen dasselbe nicht negiren, denn es ist die Grundbedingung ihres eignen Daseins; diese Unantastbarkeit der Familie erscheint daher als ihr eignes Recht diesen Organismen gegenüber, aber abzuhandeln ist es als die negative Seite dieser letzteren erst in der Rechts- und Kirchenlehre.

Die Freundschaft.

§. 126.

Soll der geistige Verkehr nach seinen verschiedenen Richtungen sich frei auf der physischen Basis entwickeln, so kann es nicht mehr die Natur und das geschlechtliche Naturell, nicht mehr die Abstammung und Blutsverwandtschaft allein sein, durch welche das Band der Seelen geknüpft wird, sondern der freie bewußte Wille muß den Genossen selbst wählen können, und die natürlichen Principien werden nur zu negativen Bedingungen der ungefähren Gleichheit des Alters, Standes, der Bildung und Abstammung. Die Freundschaft unterscheidet sich durch die Freiheit der Wahl und den höhern Grad des Bewußtseins, mit dem diese vollzogen wird, einerseits von der geschwisterlichen und Elternliebe, durch die Gleichheit des Geschlechts von der pathematischen, und durch die des Alters von der dankbaren und ehrfurchtvollen Anhänglichkeit an das höhere Alter, anderseits aber durch den seelenvollen Antheil des Gemüths von allen andern Verbindungen des geistigen und materiellen Interesses. Die Freundesliebe ist einerseits von allen physisch geschlechtlichen Elementen gereinigt, ja sie verhält sich negativ gegen dergleichen, und existirt daher am reinsten und unbefangensten nur zwischen Personen desselben Geschlechts; anderseits hat sie aber auch nicht rein geistige, oder auch rein moralische und religiöse Bildungszwecke, sondern ungetheilt gemüthlich persönliche. Dem entsprechend fällt die Entstehung der Freundschaft weder in die erste willenlose Kindheit, noch in das reifste Alter, sondern zumeist und wesentlich in die Periode der Jugendlichkeit, wo der Charakter noch im Werden, die Gewohnheiten noch nicht fest, die Lebenserfahrungen und Weltansichten noch nicht abgeschlossen sind, so daß sie leicht von einander gegenseitig bestimmt und gebildet werden, und die Freunde unter sich wechselwirkend durch längern vertrauten Umgang eine Gewohnheit schaffen, welche die Stelle der angeborenen

Familieneigenthümlichkeiten vertritt, diese nicht selten verdrängt, wenigstens mildert, und ein Werk der Freiheit an die Stelle des natürlichen setzt. Wäre es Gesetz, daß die Freundschaft nur unter Blutsverwandten, Geschwistern und Gatten vollkommen werden könnte, so würde jene pathematische Liebe dazu bestimmt sein, nach und nach zu verschwinden, wie man oft sagen hört, daß die Liebe immer mehr der Freundschaft Platz machen solle; diese specifisch verschiedenen Gefühle könnten nicht zusammen das Leben füllen; dies aber können und sollen sie allerdings, weil sie sich an verschiedene Personen knüpfen ohne dadurch einander Eintrag zu thun und ohne sich zur Eifersucht zu reizen; vielmehr beleben, reinigen und erhöhen sie einander gegenseitig. Mit den verschiedenen Verhältnissen der geschwisterlichen, freundschaftlichen und geschlechtlichen Liebe verhält es sich ungefähr wie mit denen der schönen Künste: sie können, auf die rechte Weise concret mit einander verbunden, sich gegenseitig erhöhen, aber vermengt und verwaschen geben sie die widrigste Disharmonie.

Man hat bemerkt [1]), daß Liebe und Freundschaft jetzt das von höheren Zeitinteressen beherrschte Gemüth wenig beschäftigen. In der That können jene der sittlichen Schönheit des Lebens angehörigen Güter öffentlich in Kunst und Literatur weniger hervortreten, wo politische oder religiöse Kämpfe im größeren Style die Welthändel ausmachen. Jene gehören dem Privatleben der Familienkreise an, verschwinden aber deshalb nicht und verlieren nicht an ihrem Gewicht, wenn sie nicht öffentlich besprochen werden; sie wählen sich nur einen andern Stoff, in dem sie wirksam sind; man würde finden, daß in jenen Welthändeln persönliche Neigungen und Abneigungen, auch wo es nicht sein soll, doch häufig die leitenden Drähte in der Hand haben. Die Freundschaft braucht immer irgend einen Stoff, in welchem sie sich realisirt, sie besteht nicht in bloßen Ge-

1) Vischer Aesthet. I. S. 151.

fühlen und Worten. Dieſes Object kann vorzugsweiſe das Element des geſelligen Umgangs, das Nützliche und Nothwendige im Geſchäftsleben, es kann auch die Wiſſenſchaft und Kunſt ſein. Nach dieſem Object kann man zwar nicht mit Ariſtoteles [1]) die Freundſchaften ſelbſt in ſolche eintheilen, welche des Nutzens, Vergnügens und des Guten wegen geſchloſſen werden, denn dieſe Mittel an die Stelle des Zwecks ſetzen, heißt den Begriff der Freundſchaft ſelbſt aufheben; aber Ariſtoteles, der den Freund μία ψυχὴ δύο σώμασιν ἐνοικοῦσα nannte, ſagt ſelbſt, daß nur die letztere wahre Freundſchaft ſei, weil man bei jenen erſteren nicht den Freund um ſeiner ſelbſt willen, ſondern eigentlich nur den Nutzen und das Vergnügen liebe, die einander Liebenden dagegen wollen und bereiten einander gegenſeitig das Gute auf dieſelbe Weiſe, wie ſie es ſelbſt wollen. Die Freundſchaft hat alſo kein ausſchließliches Object, ſie verlangt nur überhaupt Stoff und kann ſich in allen Lebensgütern ohne Ausnahme beweiſen, überall zumeiſt in der uneigennützigen Mittheilung desjenigen, was jedweder ſubjectiv für das Beſte achtet; z. B. der Geſchäftsmann in Handelsvortheilen u. ſ. w. Objectiv freilich muß die richtige Schätzung der Güter hinzukommen; der bloße Wunſch, vielleicht ein thörichter, des Freundes kann nicht über das wahre Wohl entſcheiden, ſondern Vorſicht, Pflicht und Weisheit wie bei der Wohlthätigkeit und allen andern Liebeserweiſungen.

Gewöhnlich wird die Freundſchaft das Streben genannt, aus vorzüglicher Zuneigung und Achtung gewiſſe Perſonen an Allem, was uns wichtig iſt, theilnehmen zu laſſen und gleiche Theilnahme für uns bei ihnen zu erwecken [2]). Das Charakteriſtiſche der Freundſchaft iſt aber damit wenig ins Licht gebracht; es beſteht in ſeiner Grundlage allerdings in einer perſönlichen, von der Individualität beherrſchten

1) Eth. ad Nic. VIII. 3. Diog. Laert. V. 1. 11.

2) Reinhard Chriſtl. Mor. III. S. 469.

Zuneigung, die sich nicht gerade an den Besten und Ausgezeichnetsten schlechthin, sondern an die uns gerade zusagende Persönlichkeit heftet. Hierbei ist weder wie bei den Altersphlichten die Erziehung zur Weisheit der Zweck, noch wie bei der geschlechtlichen Liebe die individuell reizende äußere Anmuth wesentlich; die Schönheit des Leibes wird dabei vielmehr fast ganz gleichgiltig und es ist genug, daß die Person nur nicht durch etwas Widerwärtiges in ihren Gewohnheiten abstoße. Es ist weder eine absolute Gleichheit noch Ungleichheit, was die Freunde zusammenführt, sondern eine partielle, folglich nur Aehnlichkeit; und die Gleichheit besteht nicht in dem abstracten Ich der Persönlichkeit, sondern in einer specielleren des Geschmacks, der Lebensrichtung, des Standes; es muß ein gemeinsames oder doch verwandtes Interesse beide beleben, beide müssen gemeinschaftlich ein und dasselbe Gut ihr höchstes nennen und dafür begeistert sein; aber eben um dieses zu erreichen, muß dem Einen das, dem Andern jenes fehlen, so daß sie sich gegenseitig durch ihre Begabung für ihren Lebenszweck zu vervollständigen Gelegenheit haben. Je höher dieses Ziel dem wahren Ideale steht, desto edler wird auch die Freundschaft sein. Dennoch ist dies nur die negative Bedingung, der Stoff derselben; das innerliche Wesen ist die Liebe, die persönliche, welche sich eben auf jene Weise individualisirt und auf Einzelne beschränkt.

Zur Freundschaft gehört demnach vertraute Bekanntschaft, gegenseitiges Durchschauen der Seelen, mithin Offenherzigkeit und eingehendes Mitgefühl mit den innersten Herzensregungen, eine sympathetische Divination. Diese aber ist durch jene bedingt, und daher kann die Freundschaft nur langsam aus vorbereitender Bekanntschaft erwachsen, wie die Bekanntschaft wiederum freie Geselligkeit, Umgang mit Andern und selbst Mitwissenschaft um die häuslichen Verhältnisse des Andern bis auf einen gewissen Grad voraussetzt; daher die Gastfreundschaft und Umgänglichkeit als bedingende häusliche Tugenden zuvor behandelt worden sind. Die Freund-

ſchaft verlangt Schritt vor Schritt Prüfung, ſowohl Selbſtprüfung als Erprobung des Andern; ſie iſt erſt da, wenn die Treue da iſt und ſich bewährt hat. Das ſtärkſte Bindemittel aber iſt, daß der Freund durch langen Umgang und Einfluß bleibende Züge in den Charakter des Andern prägt, die dieſer, ſo oft er in ſich geht, als ein Vermächtniß findet, das er jenem verdankt. Dies geſchieht vorzugsweiſe in der jugendlich bildſamen Periode und zwar gegenſeitig, ſo daß einer nicht ſchlechthin die Stelle des Mentors, der andere die des Zöglings vertritt, ſondern eine unreflectirte Verwachſung der Gefühlsweiſe die Frucht iſt, in welcher das urſprüngliche Eigenthum nicht mehr geſondert werden kann, die aber, was die perſönliche Beziehung anlangt, getragen wird von der Erinnerung einer langen Erfahrung gemeinſchaftlicher Freuden und Leiden in einer wichtigen Periode des Lebens, die auf beide von unvertilgbarem Einfluß geweſen iſt.

Die Freundſchaft wächſt während des Umgangs; ſie überdauert aber auch eine ſpätere äußerliche Trennung der Lebenswege. In der Regel wird unter unſern Freunden immer einer obenan ſtehen; doch beſchränkt ſich die Freundſchaft nicht excluſiv auf die Zweiheit, wie die geſchlechtliche Liebe. Obſchon ſie vorzugsweiſe ein Genuß und Gut der früheren und mittleren Lebensperiode iſt, wird doch, ohne das Glück der Freundſchaft im vollen Maße genoſſen zu haben, nicht leicht Einer je ein vollendeter Charakter und fertiger Menſch werden. Die Freundſchaft ſelbſt aber iſt darum nicht mehr oder minder Freundſchaft, wenn ſie im Lauf der Zeit von einem Stoff und Intereſſe zum andern fortgeht: wenn Jünglinge ſich von ihrer Liebe, ihrem Schmerz, ihren mehr oder weniger nebelhaften Idealen der Zukunft unterhalten haben, werden ſie als Männer zu den Geſchäften übergehen, die ihnen das Wichtigſte ſind, und als Greiſe allgemeine Lebensbetrachtungen anſtellen.

Die Beſonnenheit in der Wahl, die Offenheit, Redlichkeit und Freimüthigkeit, die Zartheit im Darbieten und

Annehmen von Freundschaftsdiensten [1]), endlich die unverbrüchliche Treue in der Bewahrung von Geheimnissen während der Dauer und selbst, wenn es das Mißgeschick will, nach der Auflösung des freundschaftlichen Verkehrs sind allgemeine Pflichten, die sich nur auf eine besondere Weise und im höheren Grade mit der Freundschaft verknüpfen. Auch wenn die Freundschaft durch Schuld des einen Theils zerrissen worden ist, ist doch damit die Beziehung des Gemüths so wenig als die Erinnerung gänzlich erloschen; in völlige Gleichgiltigkeit soll und kann sie psychologisch sich nicht verwandeln, nur in Schmerz und Trauer. Anvertraute Geheimnisse aber sind ein unantastbares Depositum aus der bessern Zeit, und sie zu Pfeilen der Feindschaft zu machen, niederträchtig.

Hat nun schon nach der Verschiedenheit des Alters, Standes und vornehmlich des Geschlechts die Freundschaft sehr verschiedenen Stoff, so wird sie, im wesentlichen Grunde zwar immer gleich, doch auch nach den nationalen und historischen Unterschieden vielfach variiren; denn sie ist ein Ideal, welches selten rein, und von momentanen Trübungen frei wohl nie vorkommt, deshalb aber doch nichts Uebermenschliches oder nur Poetisches. So lange die Privatverhältnisse des Lebens sich noch nicht zu der Fülle entwickelt hatten, die das moderne Leben als eigentlichen Spielraum für die Freundschaft darbietet, mußte sich dieses Gemüthsbedürfniß, wie zumal im classischen Alterthum, mehr auf die öffentlichen Verhältnisse werfen: die Freundschaften waren mehr politisch religiöser Art, wie die pythagoreischen, oder heroisch, kriegerisch, patriotisch, mehr Gefährtenschaften zu Land und Wasser; oder sie sanken, wie zum Theil die epicureischen, zum bloßen eudämonischen Lebensgenuß herab.

---

1) Wie verschieden hierin die Begriffe von Ehre bei den Deutschen und bei den Franzosen sind, kann u. a. die Vergleichung von Schillers und Körners Briefwechsel mit Eugen Sue's l'orgueil oder Lamartine's Raphael lehren.

Ebenso bestanden sie im Mittelalter vorzugsweise in Waffenbrüderschaften, während die abstracte Mönchsmoral neben der allgemeinen Menschenliebe kaum eine besondere Stelle im täglichen Leben für sie übrig ließ. Das Christenthum hat die Freundschaft zwar nicht erzeugt, aber mit Unrecht hat man ihm vorgeworfen, daß es dieselbe zurücksetze [1]), es hat vielmehr durch die größere Berechtigung, die es der Persönlichkeit der Individuen angedeihen läßt, die Freundschaft, wie das ganze gesellige Leben, bereichert, befreit, veredelt, so daß sie unter Christen einen andern Geist athmet und einen größern Spielraum findet als je zuvor [2]).

Die freie Geselligkeit (das Spiel, der Tanz, die Höflichkeit).

§. 127.

Aus dem engen Bunde der Geschwister und Blutsverwandten erweitert sich die freie Zuneigung zur Freundschaft und über diese hinaus verflacht sie sich wieder in die Breite der Bekanntschaft und des geselligen Umgangs, endlich in den Verkehr überhaupt. So sehr auch die Grenzen der eudämonischen und der rechtlich socialen Verhältnisse hier in einander laufen, so sind sie doch im Ganzen an dem Zweck zu unterscheiden, der im bürgerlichen Verkehr das Geschäft, in der geschäftsfreien Geselligkeit das Vergnügen ist. Hierdurch unterscheidet diese sich zugleich anderseits von der Freundschaft; denn was in dieser nur Stoff und Mittel für den freundschaftlichen Umgang war, dafür wird der Umgang hier zum Mittel, und der Zweck ist der reine Lebensgenuß. Weil arbeits- und geschäftsfrei, schließt das gesellige Vergnügen vorerst alle diese Zwecke des Werktagslebens aus, es verhält sich in dieser Beziehung negativ, es will Erholung sein. Ob mit Fichte zu sagen sei, der

1) Dies widerlegt schon Reinhard III. S. 472 und nach ihm Rothe III. S. 258 fgg. Vgl. S. 727 fgg.

2) Stäudlin Geschichte der Vorstellungen und Lehren von der Freundschaft.

Mensch müsse niemals Zeit, sich zu erholen, sondern immer etwas zu thun haben, weil die Pflicht alle seine Lebensmomente ausfülle, das wird davon abhängen, ob man die Eudämonie als solche, den reinen Lebensgenuß, das volle Innewerden des Daseins an und für sich für ein natürliches Gut und darum für einen ethisch zulässigen, vernünftiger Weise nicht schlechthin zu negirenden Zweck anerkennt, oder mit den Rigoristen verwirft. Unter Erholung aber verstehen wir nicht blos die leibliche, die auf dem Bedürfniß der Ruhe und des Schlafes beruht, sondern auch und vornehmlich die geistige; und weder diese noch jene kann durch eine bloße Abwechselung der Arbeiten erzielt werden, sondern nur durch das naturgemäße Spiel der Kräfte [1]). Jedwede absichtlich bestimmte Thätigkeit ist zugleich eine einseitige; ein Theil der Leibes- und Seelenkräfte wird unterdrückt, indem ein anderer angespannt wird; das Gleichgewicht und zugleich das ebenmäßige Spiel der naturgemäßen Thätigkeit stellt sich her, indem man die bestimmte Absicht oder den objectiven Zweck aufhebt und diese Lebendigkeit selbst unmittelbar als Selbstzweck gewähren läßt. Daher hat man das Spiel eine zweckmäßige Thätigkeit ohne Vorstellung des Zwecks genannt. Betrachtet man nun das Spiel lediglich als eine Art oder als ein Mittel der Erholung, die Erholung aber als Mittel für die Erneuerung der Arbeitsfähigkeit, so hat das Spiel und mit ihm zugleich alle der Ergötzlichkeit gewidmete Zeit lediglich einen negativen Zweck, es wird der Freude, dem Lebensgenuß, der Heiterkeit als solcher kein positiver Werth beigelegt. Dagegen sucht eine andere Ansicht gelten zu machen,

1) „Das Grundwesen der Geselligkeit besteht darin, daß Mehrere ihre Organismen lediglich zu dem Zwecke bethätigen, um die individuell eigenthümliche Bildung derselben für einander zur Anschauung zu bringen (nicht um mit diesem ihren Handeln irgend ein Product zu erzielen) und sich, indem ihnen dieses gelingt, hierdurch gegenseitig zu beleben und zum Aneignen und Genießen anzuregen. Dies ist aber genau der Begriff des Spiels." Rothe II. S. 60.

daß jedwedes nützliche und nothwendige Geschäft zuletzt durch Uebung zur Fertigkeit werden, das Gefühl der Anstrengung dabei gänzlich verschwinden, mithin alle Thätigkeit zuletzt in ein freies Spiel übergehen solle, und daß der Endzweck überhaupt darin bestehe, unsere Kräfte, die geistigen und leiblichen in ein harmonisches Spiel zu versetzen, was so viel sei, als sie zur höchsten Freiheit, Energie und Fülle zu entbinden. Es leuchtet ein, daß der Begriff des Spiels ins grenzenlos Unbestimmte ausgedehnt wird, wenn man ihn von jenem unmittelbaren eudämonischen Zwecke losreißt. Ist er aber auf diesen zu beschränken, so darf das Spiel auch keine seiner Prämissen, die es in den Tugenden des Maßes, der Häuslichkeit, Anständigkeit u. s. w. hat, negiren; die dem Menschen von Kindesbeinen an und selbst dem Thiere natürliche Spiellust oder der sogenannte Spieltrieb darf in keiner Weise zur Spielsucht werden, auf welche alle die Vorwürfe fallen, welche die abnorme Willkür als Quelle des Bösen überhaupt treffen, indem die Spielsucht dann ebenso sehr ihre basischen Bedingungen, wie die höheren Zwecke negirt, zu welchen das Spiel als Erholung immer zugleich Mittel bleibt, wenn man ihm auch einen relativen Selbstwerth einräumt.

Ohne auf die unendliche Mannichfaltigkeit der Spiele und deren Eintheilung weiter einzugehen, heben wir hervor, daß dieselben hier unter den Gesichtspunkt der Geselligkeit gestellt worden sind, woraus von selbst folgt, daß ihre ethische Zulässigkeit und ihre Veredelung selbst sich darnach richtet, ob sie diesem ihren Zwecke dienen, als in welchem wir zugleich das Eudämonische des specifisch menschlichen Lebensgenusses erblicken, oder nicht, oder ihm vielleicht gar widersprechen, wie z. B. die Glückspiele, bei denen es lediglich auf Gewinnst abgesehen ist. In dieser Beziehung wird ein Spiel um so höher stehen, je mehr es geeignet ist, die Geselligkeit zu beleben, den Menschen von Seiten seines natürlichen individuellen Charakters zu zeigen und durch die Geselligkeit den Grund zu dauernden und edleren

Verbindungen fürs Leben zu legen. Völlig zweckwidrig würden spielende Selbstbeschäftigungen sein, welche mehr isoliren als vereinen. Als Mittel für die Geselligkeit steht das Spiel nicht einsam, sondern namentlich dem Gastmahl[1]) und der freien Unterhaltung des Gesprächs (dem dialectischen Spiel der Conversation) zur Seite. Auch der Kunstgenuß knüpft sich daran, unterscheidet sich aber sofort wieder von jenen Mitteln, wenn er sich zum Zweck und den Gesellschaftsverein zum Mittel für die Kunstproduction macht. Schleiermacher, Rothe[2]) u. A. stellen umgekehrt den geselligen Verkehr als Mittel unter den Zweck der Erholung. Wir sehen aber, daß naturgemäß und geschichtlich überall das Spiel Mittel oder Stoff war, größere Vereine zusammenzuführen, und daß das Vergnügen dabei erhöht wird, je mehr es sich von der persönlichen Thätigkeit in den Genuß der Geselligkeit als solcher überträgt.

§. 128.

Eine ganz besondere Beachtung verdient in diesem Zusammenhange der Tanz, sofern in ihm zuerst wieder die Beziehung der Geschlechter auf einander hervortritt. Unter den schönen Künsten steht die Orchestik am tiefsten und ist nicht einmal völlig selbständig, sondern immer mit Musik und meist auch mit der Lyrik dienend verbunden. An sich aber ist der Tanz der unmittelbare Ausdruck des erhöhten Lebensgefühls in der anmuthigen Bewegung des Leibes, welche die Grazie ist. Das Lebensgefühl als bewegendes Princip kommt in ihr zur höchsten Willkürlichkeit der Selbstbewegung; es ist nicht mehr das Ringen darnach, welches

1) Rothe Eth. III. S. 818.

2) Schleiermacher Christl. Sitte. S. 703. Rothe Eth. III. S. 796 fg. [illegible]doch 804—806. „Daß das zur Erholung nöthige vergnügende [illegible] nicht isolirt geschehe, sondern in der Gemein[illegible] sittliche Forderung."

sich schon im Kinde in der unwillkürlichen Bewegung der Gliedmaßen offenbart und dann im Laufen und andern gymnischen Uebungen fortsetzt. Da der Stoff hier unmittelbar die eigene äußerliche Persönlichkeit und die Darstellung anschaulich ist, so liegt etwas Entwürdigendes darin, diese Kunst nur als Schaustellung des Leibes für Andere zu treiben; der Genuß muß gegenseitig, der Tanz nothwendig gesellig sein, und zwar für beide Geschlechter; ein Geschlecht für sich ist nur eine halbe Gesellschaft; das Lebensgefühl aber erhöht sich gerade durch die gegenseitige Annäherung derselben. Den Tanz zur Exhibition für andere unbetheiligte Zuschauer, zum Gewerbe zu machen ist zweideutig oder sklavisch, wie im Orient, wo der Mann dem weiblichen Geschlecht allein das Tanzen überläßt, dieses als Bajadere, Odaliske auftritt; denn die Forderung der Persönlichkeit, daß der andere Theil sich ebenso für sie bemühe, ist aufgehoben; ebenso verliert der Männertanz, wenn diese Gegenseitigkeit fehlt, seinen Charakter, er wird zum kriegerischen Waffentanz, zur Pantomime der Schlacht. — Aber gerade aus diesem Grunde ist die zarteste Maßgebung nöthig; ist es im Verborgenen immer die Annäherung der Geschlechter, welche das Lebensgefühl erhöht, so darf gerade diese Beziehung auf keine Weise hinter ihrem Schleier hervortreten; der entfernteste Verrath dieses unbewußten Geheimnisses ist Indecenz; die keusche Grazie des Tanzes ist eben der unbewußte Ausdruck dieser Trennung, die nach Vereinigung strebt, und in der Annäherung flieht, ein sich gegenseitig Anmuthen und doch nichts Gewähren. Die Grazien sind unschuldig und doch nicht mehr naiv und kinderdreist, sondern schelmisch, herausfordernd und zurückhaltend ohne zu wissen warum. Es ist die Jugendblüthe im Begriff mit ahnungsvoller Sehnsucht aufzubrechen, ein kurzes aber reinstes Glück des Daseins gangs. Daher ist der Tanz auch nur die gend und hört mit ihr auf; das Interesse mit der Ehe und der Jünglingszeit alt

unschön, lächerlich; es liegt ein Widerspruch zwischen gesetztem Alter und Tanz. Weil aber der Tanz die Kunst der unverheiratheten Jugend ist, so muß er auch beim Ausdruck der Sympathie bleiben, nur bei der Andeutung des Uebergangs vom Spiel der Kindheit zum geahneten Verhältniß der pathematischen Liebe. Tänze wie der Fandango, Bolero u. dgl. überschreiten diese Grenze; die Menuet verschärft sie zur conventionellen Steife.

Mit allen diesen geselligen Vergnügungen Hand in Hand geht die Neigung sich zu schmücken, an sich ebenso unschuldig, wie diese Mittel der Geselligkeit selbst, wenn sie wie diese in den Grenzen bleibt, die Natur, Sitte und individuelle Beschaffenheit vorzeichnen. Die Putzsucht überschreitet besonders bei dem weiblichen Geschlecht dieselben leicht als Scheinmittel, die fliehende Jugend täuschend festzuhalten, was bei dem Werthe, den körperliche Reize und Anmuth für die Bestimmung des Weibes haben, immer noch erträglicher ist, als bei dem alternden Gecken [1]).

§. 129.

Im weitesten bürgerlichen Leben, wo die Würde der Person anerkannt, und diese Anerkennung ausgesprochen sein muß, bevor die zwanglose Anmuth der Individualität ihr heiteres Spiel beginnen kann, muß sich zwischen dem Abstande der anerkannten Amts- oder überlegenen Talentehre und der familiären Gleichschätzung ein gewisses mittleres Verhalten herstellen, welches im gemeinen Leben für den allgemein verständlichen Ausdruck der Schätzung als Person gilt, ohne doch eine besondere Zuneigung oder Hochachtung zu heucheln; ein nivellirender Ausdruck der Humanität im Allgemeinen. Diese Form ist die conventionelle **Höflichkeit** [2]), die wiederum unendlicher Nuancen und

1) Ammon Sittenl. §. 137. 144.

2) Gewohnheit, sich im gemei-

Grade sowohl der Vielseitigkeit und Virtuosität als der Oberflächlichkeit und Vertiefung fähig ist: als Artigkeit, Feinheit, Welt, Tact u. s. w., aber auch am leichtesten der hohlen Aeußerlichkeit, schalen Convenienz, ja der Verstellung und Lüge preisgegeben ist, und leicht zur Caricatur der humanen Sitte wird. Nur bei sehr ausgezeichneten Persönlichkeiten kann das Aeußere der wahre Ausdruck der innern wahrhaft humanen Gesinnung sein, zumal da diese gerade außer ihren amtlichen Beziehungen nur zu oft von Anmaßung und indiscreter Zudringlichkeit heimgesucht werden. Leichter haben es edle Frauen, die ohnehin mehr im natürlichen Gefühl des Schicklichen leben (§. 117), als in der Reflexion, und wenigstens in der Regel auch mit zarterer Rücksicht behandelt werden. Es ist aber ein großer Unterschied, ob das zartere Geschlecht von dem stärkeren nur aus dem Gefühl der Ueberlegenheit, so zu sagen aus Großmuth, mit Nachsicht behandelt übrigens aber vernachlässigt wird, und in dem Bildungselemente keine Potenz ausmacht, wie bei den Griechen und auch bei den Römern, wo die Hausfrau sich als Matrone mehr dem Wesen und Verdienst der Männer annähern mußte um etwas zu gelten, — oder ob als Weib, als Repräsentantin der Liebe und aus Liebe ihren wahren Werth im Gefühl eines Volkes gefunden hat. Das Anbrechen dieses Bewußtseins manifestirt sich geschichtlich in der mittelalterlichen Romantik, der Minne, im innigsten Bunde mit der religiösen Begeisterung und der ritterlichen Ehre der Tapferkeit; der Heldenmuth des Mannes tritt aus dem Dienst des natürlichen Kraftgefühls in den Sold der Frauenliebe und das Ideal der Liebe kleidet sich in die Religion der reinen Jungfräulichkeit. So einseitig diese Erscheinung auch in der Romantik war, so pflanzte sie doch die edle Ritterlichkeit (die-

---

nen Leben so zu betragen, daß man jedem Menschen so viel Proben der Aufmerksamkeit und Achtung gibt, als er nach seinen Verhältnissen und den eingeführten Sitten verlangen kann."

valerie) oder Galanterie im beſſern Sinne dieſes Wortes ins geſellige Leben, aus welchem ſie ſeitdem nicht wieder verſchwunden iſt und ſich als die ſichere Grundlage erhalten hat, auf welcher ein freierer Verkehr der Geſchlechter und ſittliche Anmuth möglich iſt; ohne ſie müßte das ſchwächere Geſchlecht noch immer in den klöſterlichen Schleier oder in die Unſichtbarkeit des Harems aus dem geſelligen Umgang flüchten, und dieſer, den Männern allein überlaſſen, würde des wirkſamſtem Bildungsmittels, der machtvollſten Beſänftigung leidenſchaftlicher Selbſtſucht ermangeln. Die Höflichkeit, von dieſem Geiſte getragen, iſt alſo eine Tugend und ein ſittliches Gut von hohem Werthe; denn ſie begründet, abgeſehen von dem Genuß der Geſellſchaft ſelbſt, die Möglichkeit einer perſönlichen Bekanntſchaft vor der Ehe, mithin die freie Wahl nach individueller Herzensneigung, welche die Ehe eigentlich erſt zu einem ſittlichen Inſtitute adelt, indem ſie dieſelbe, als freie, ſelbſtgeſtiftete an die Stelle der Convenienzehen, des Kinderhandels und der bloßen Staatsbürgererzeugung ſetzt. Die Sitte muß die jugendlichen Gemüther in keuſcher Zucht halten, aber auch frei genug ſein, um eine glückliche Selbſtwahl nach perſönlicher Bekanntſchaft zu geſtatten, und zwar aus dem weiteſten Kreiſe aller Bekannten, nicht blos unter den nächſten Verwandten und Freunden. Denn wenn auch die Gattenwahl nicht der alleinige und eigentliche Zweck des geſelligen Verkehrs iſt, ſondern der Genuß der humanen Bildung und ihre Förderung durch den gegenſeitigen geiſtigen Einfluß der Geſchlechter, ſo kann doch nur innerhalb einer ſolchen vom mütterlichen und väterlichen Auge überwachten zwangloſen Sitte jener Familienzweck erreicht werden. So lange dieſer ſittliche Zweck nicht ganz und gar in der bloßen Zerſtreuungsſucht untergeht, und die gemüthliche Mittheilung der rothe Faden bleibt, der ſich durch die Freude hinzieht, iſt die Geſellſchaft ſo wenig zum Verbergen der Herzen unter dem Panzer der Etiquette gezwungen, als der Los- und Ausgelaſſenheit preisgegeben. Aber

nicht blos darum, weil sie die rohe Sinnlichkeit nicht aufkommen läßt, sondern auch positiv an und für sich ist die feinere Sitte ein sittliches Gut; sie ist die sittlich-ästhetische Erziehung und Wohlgezogenheit, deren Mangel auch bei höheren Tugenden eine unausfüllbare Lücke in der menschlichen Gesellschaft zurücklassen würde. Der Mangel an diesem romantischen Agens im geselligen Leben wirkte ohne Zweifel wesentlich mit zu der so unnatürlichen und räthselhaften Erscheinung der Knabenliebe bei den Griechen zur Zeit der höchsten Blüthe dieses Volks [1]).

Deshalb ist es sogar zulässig, daß gewisse Individuen sich der Förderung dieser Seite der Humanität, wenn auch nicht ausschließlich widmen, doch besonders annehmen, denen äußere Glücksgüter diese Liberalität ermöglichen; denn ohne solche Begünstigte, die von ihrem Ueberflusse keinen bessern Gebrauch machen können, würde jener Lebensgenuß allerdings zu einer kümmerlichen Erholung zusammenschwinden. Ohne diese Aufgabe zu einem ausschließlichen Amte zu stempeln [2]) — denn jeder soll einen bestimmten bürgerlichen Beruf als Hauptzweck ausfüllen — soll man doch auch nicht engherzig das ganze humane Leben unter das Utilitätsprincip der Nationalöconomie stellen, deren Alleinherrschaft mit der schönen Kunst zugleich auch allen höheren Reiz aus dem Leben verbannen würde. Kann

1) Anderswo sucht den Grund Rosenkranz Pädagogik. S. 55.

2) Rothe III. S. 278. „Es gehört in der That wesentlich zur Vollständigkeit der Organisation der menschlichen Gemeinschaft, daß es in ihr auch einen besondern Stand gebe, der die Geselligkeit zu seinem Hauptberuf macht und den Träger des höheren geselligen Lebens und seiner Entwickelung abgiebt. Es ist dies der Cavalierstand, welcher die feine gesellige Sitte (in ihren Anfängen die Courtoisie, die Hofsitte, was sie aber auf die Länge nicht bleiben soll) zu pflegen hat auf der Grundlage der Gastfreundschaft. Seine Voraussetzung ist deshalb ein großer Eigenbesitz und zwar vorzugsweise ein solcher, der vermöge seiner Natur nur der Verwaltung bedarf, nicht wie der des Kaufmanns und Fabrikanten, beständiger Reproduction." Vergl. S. 785 fgg.

die feinere Bildung der Natur der Sache nach nur von den höhern Ständen ausgehen, und muß sie, wie schon der Name der Höflichkeit bezeugt, auf der höchsten Spitze, in der Regentenfamilie zuerst heimisch sein, um als tonangebend die gute Sitte in höheren und niedern Kreisen zu schützen, so wird das Privatleben der Fürsten zumal in unserer Zeit musterhaft sein müssen, wenn nicht mit der Achtung vor der sittlichen Persönlichkeit auch zugleich der Nimbus des Berufs in den Augen des Volkes schwinden soll. Die echte Aristokratie wird immer mehr auch eine sittliche werden müssen, wenn sie sich behaupten will. Die sittliche Erhabenheit besteht aber immer nur mit der religiösen Weihe des Gemüths und Lebens, und die Zeit betrachtend, werden wir auch wirklich zu der Bemerkung veranlaßt, daß die höhern Stände jetzt allmählig in der Bekehrung von der Frivolität der französischen Aftersitte des achtzehnten Jahrhunderts zu ihrem Heil und zum allgemeinen der Gesellschaft begriffen zu sein scheinen.

Die individuelle Liebe.

§. 130.

Alle Romane und bürgerliche Dramen zeigen, wie alle Verwickelungen des Familienlebens auch im weiteren Kreise zuletzt wieder auf die Wurzel der individuellen Liebe zurücklaufen, von der sie ausgegangen sind. Schon durch die ganze moderne Sitte, wie sie so eben charakterisirt wurde, zog sich dieser Faden hin, und in der Breite und Weite des geselligen Umgangs, in welchen die Familien sich nach außen hin verflechten, ist es, wo die Keime zu neuen Familienstiftungen unvermerkt entspringen, so daß auch die Betrachtung des Familienprocesses, diesen Kreislauf verfolgend, zum Schluß wieder auf den Anfangspunkt zurückkehrt. Was wir hier unter der individuellen Liebe verstehen, ist die katexochen sogenannte Liebe, die Liebe zwischen zwei Individuen der beiden Ge-

liebe oder pathematiſche. Wir ziehen es vor, ſie die individuelle zu nennen, weil die Individualität hierbei das Entſcheidende iſt, weil ſie ausſchließlich und untheilbar nur zwiſchen Zweien ſtattfindet, und weil ſie ſich in Bezug auf das vorher geſchilderte Verhältniß der freien Geſelligkeit wie das Individuelle zum Allgemeinen verhält. Unbewußter Weiſe nämlich trägt jeder Jüngling und jede Jungfrau das Ideal einer Perſönlichkeit mit ſich herum, für die ſie ſich und die ſie für ſich beſtimmt glauben. Auch ohne ſie zu ſuchen, werden ſie doch von dieſem Intereſſe in der Geſellſchaft und die Geſelligkeit durch daſſelbe insgeheim bewegt. Dieſes vage Umherfühlen knüpft ſich endlich an ein beſtimmtes Individuum, nicht immer ſogleich entſchieden und unauflöslich, ſondern meiſt nur erſt vorzugs- und verſuchsweiſe, aber wie dieſes Finden ſich von dem Suchen zu unterſcheiden beginnt, ſo beginnt das, was wir hier katexochen die Liebe nennen, und von dieſem Punkte aus weiter bis zu dem des feſten Herzensbündniſſes, das mit der Verlobung geſchloſſen wird und zur Ehe hinführt, verfolgen.

Es iſt möglich, daß das beginnende perſönliche Intereſſe nicht zur Liebe ſich beſtätigt, weil es ſich durch nähere Bekanntſchaft widerlegt findet, aber auch, daß es, im Herzen vollkommen beſtätigt, äußerliche Hinderniſſe trifft, denen es weichen muß ohne zum Verlöbniß und zur Ehe zu führen; aber jedes Intereſſe dieſer Art, das man Liebe nennt, muß die Tendenz auf Ehe haben, ohne welche es nur das Zerrbild der Liebe, Liebelei oder Verliebtheit wäre. Dies vorausgeſetzt, muß aber die Wahl nach individueller Gefühlseigenthümlichkeit völlig frei ſtehen, denn hierüber kann niemand urtheilen, als die liebenden Individuen ſelbſt; nur über die äußerlichen negativen Bedingungen einer glücklichen Ehe können auch Andere urtheilen, und zwar um ſo mehr, je unparteiiſcher und leidenſchaftsloſer ſie dabei ſind. Die individuelle Wahlverwandtſchaft der Herzen aber bleibt hierbei das poſitive Princip und die Berechtigung deſſelben iſt in neueren Zeiten unter dem Einfluß des Chriſtenthums

immer mehr anerkannt worden. Zwar kann man ihm nicht die Erzeugung des tiefern natürlichen Gefühls in dieser Beziehung beimessen, wohl aber die Bewahrung, Erhebung und Pflege desselben; denn namentlich war den Deutschen schon in ihrer vorchristlichen Zeit diese individuelle Werthschätzung des Einzelnen bei der Wahl des Freundes und der Gattin, und die unverbrüchliche Treue in dieser Liebe charakteristisch, und unter keiner andern Nation hat das Christenthum auch in dieser Hinsicht einen empfänglicheren Boden gefunden, nirgends die Kunst [1]) und Sitte zartere und edlere Blüthen des lyrischen Gefühls hervorgetrieben, freilich auch nirgends die Caricatur davon, die sentimentale, verliebte Schwärmerei, so sehr grassirt; aber diese Krankheit selbst zeugt von der Intensität des Gemüths, welches unter der Tyrannei der väterlichen Gewalt, der schroffen Standesunterschiede und der widernatürlichen Convenienz, die namentlich in der Sigwartsperiode herrschte, nicht zu seinem Rechte kommen und, ausgeschlossen, selbst ausschließlich werden mußte. Diese sentimentale Romantik ist eine Krankheitsform, die sich erzeugt, wenn die gesunde Kraft innerhalb des Familienlebens sich nicht naturgemäß entwickeln kann, die Wärme des Gefühls von der Kälte des practischen Verstandes bis zum Ersticken ins Innere zurückgedrängt wird, außerhalb desselben aber der practischen Thätigkeit kein großartiger Stoff geboten und keine Freiheit gelassen wird, sich daran abzuarbeiten. Bei aller Elendigkeit des achtzehnten Jahrhunderts sollte man doch das wahre Wesen dieser Romantik nicht mit den abnormen Erscheinungen derselben verwechseln, und nicht vergessen, daß jenes der edle Same war, der, sobald er nur Licht und Luft fand, sich auf eine dem deutschen Nationalgeist eigenthümliche, jedem andern unnachahmliche Weise entfaltet hat.

Der sentimentalen Schwärmerei, welche meint, es exi-

1) Schnaase Kunstgeschichte. III. S. 456 flgg.

stire für jedes Individuum auf der Welt nur ein zweites wahlverwandtschaftlich bestimmtes — was sich wenigstens durch nichts beweisen läßt — und wenn man dieses nicht sein nennen könne, man den Zweck des Lebens überhaupt verfehlt habe, dieser falschen oder übertriebenen Liebe steht der Mangel, die Negation derselben im Princip gegenüber, die kalte, verstandesmäßige Gleichgiltigkeit gegen die Liebe und Ehe, welche entweder auf einem mangelhaften Naturell, oder auf einer verkehrten Moral (§. 109) oder auf einem unsittlichen Lebenswandel beruht. Im ersten Falle kann der, dem das Gut dieses Gefühls versagt ist, auf keine Weise pflichtmäßig sich verbunden erachten, ein Gefühl zu erkünsteln, welches nicht vorhanden ist, oder eine Ehe einzugehen, ohne von dem wahren Grund dazu bewogen zu werden; er thut besser unverbunden zu bleiben, und es ist kein Unglück für die menschliche Gesellschaft, wenn es einzelne Unverheirathete gibt [1]); sie entbehren, aber sind unter jener Voraussetzung ebenso wenig unsittlich, als es derjenige ist, welcher unglücklich liebend, seinem Ideal, das ihm Verhältnisse oder Tod raubten, getreu bleibt. Es beurkundet allemal einen höheren Begriff von der Heiligkeit der Liebe und Ehe, wenn man sich ohne das volle Herz lieber gar nicht, als blos mit dem Verstande verheirathen will. So wenig irgend eine äußere Macht dazwischen treten soll, wenn Herzen sich gefunden haben und die Bedingungen eines glücklichen Ehebundes vorhanden sind, so wenig kann es einen innern Zwang des allgemei-

1) Schleiermacher Christl. Sitte. S. 354. „So viel freilich werden wir ohne Weiteres zugeben müssen, daß ein bestimmter Entschluß, unter keiner Bedingung das eheliche Band zu knüpfen, allemal unsittlich sei. Aber weiter werden wir auch nicht gehen können; denn wenn wir die Möglichkeit nicht leugnen können, daß jemand niemals zu der Ueberzeugung kommt, mit einer bestimmten Person nur eine der Idee entsprechende Ehe führen zu können, so müssen wir auch zugeben, daß der eheloſe Stand auf ganz schuldloſe Weiſe vorkommen kann." Rothe III. S. 608. 611. 641.

nen Pflichtgefühls oder des an sich wahren aber abstracten Gemeinplatzes geben, daß die Ehe ein sittlicher Zweck ist; sie ist es eben nur dann, wenn sie ihrem Begriff entspricht, dazu gehört aber außer den äußerlichen negativen Bedingungen am wesentlichsten das innere positive Princip der individuellen Liebe. Es ist eine oft gehörte und von Dichtern [1]) ausgeführte Behauptung, daß die erste Liebe zu rein und ideal sei für die Ehe und darum meist eine gewöhnlich sogenannte unglückliche. Hierüber läßt sich in concreten Fällen nicht absprechen, weil in der Wirklichkeit allerdings oft nicht sein sollende Hindernisse zwischen eine vollkommene Liebe und die Ehe treten; aber häufig ist jenes Ideal, welches in der Erinnerung an eine bestimmte Jugendbekanntschaft geknüpft wird, nur der Contrast von einer späteren prosaischen und geistig unvollkommenen Ehe; dem Idealbilde entsprach dessenungeachtet keine Wahrheit, weil der Verliebte, anstatt sein Ideal wirklich zu finden, es nur auf eine Gestalt übertrug, die ihm nicht nah genug trat, um ihn zu enttäuschen. Bei der allgemeinen Unvollkommenheit der Menschen kann ein solches Phantasma die Zufriedenheit in jeder wirklichen Ehe stören, die sonst alle Bedingungen zum Glücke darbietet, aber nicht im christlichen Sinn und Geiste genossen wird.

In der wahren Liebe, die ihre Tendenz auf die Ehe hat, ist ein gewisses Bedürfniß lebendig, nicht nur eine zweite Person ewig unauflöslich an sich zu binden, sondern auch sich an sie, ein Bedürfniß, welches mitten in der schrankenlosen Freiheit des Willens erwacht, sich durch etwas auf der Welt unwiderruflich und auf immer gebunden zu fühlen, gleich als verlöre man ohne eine solche Nothwendigkeit sich selbst. Diese Unauflöslichkeit eben ist es, die in der echten monogamischen Ehe realisirt wird; aber schon das Streben darnach muß dem Liebenden zur Mahnung werden, mit Vorsicht dabei zu Werke zu gehen. Die

1) Z. B. von Tieck in Franz Sternbald.

Ehe ist der Knotenpunkt, der alle drei ethischen Sphären in einen verschlingt; sie hat ihre individuell eudämonische Seite, ihre rechtsgesetzliche und ihre religiöse; zum vollständigen Abschluß derselben gehört das Verlöbniß im Schooß der Familie, der civilrechtliche äußerliche Act und die kirchliche Trauung; jenes aber ist das erste, grundlegende; die rechtsgesetzliche Folge wird zum äußerlichen Zwang und der kirchliche Segen verflüchtigt sich, wenn jener erste principielle Beschluß das Wesen der Ehe nicht in sich faßt. Ueber das Innerste derselben, die individuelle Liebe, kann nur das unzweifelhafte Ja im Herzen der Liebenden selbst entscheiden, aber die negativen Bedingungen, worunter wir zunächst auch den Grad gleichmäßiger Geistesbildung, häuslicher Geschicklichkeiten, Gewohnheiten und den Charakter in weiterer Bedeutung rechnen, können in der Regel gewissenhafte Freunde genauer erkunden und richtiger beurtheilen, und endlich über die äußerlichen Umstände, Vermögen und Alles, was nothwendig zum gedeihlichen Hauswesen gehört, sind die erfahrenen Eltern competentere Richter zugleich und auch, sofern ihnen die materielle Begründung desselben mit obliegt, daran persönlich betheiligt. Ueberhaupt aber soll und kann eine unter glücklichen Auspicien begonnene Ehe nicht die früheren sittlichen Verhältnisse negiren, innerhalb welcher sie entsteht; das Einvernehmen, der Segen und Mitgenuß der Eltern, deren Vernachlässigung bei diesem wichtigen Schritte offenbare Impietät wäre [1]), die ungetrübte Theilnahme der Geschwister und Freunde sind ebenso wichtige Unterpfänder des neuen Glückes, wie die wohlbefestigte Grundlage des Hauses. Ueber alle diese Bedingungen vor der Erklärung, dem Versprechen und der Verlobung mit den Freunden, Verwandten und Eltern gewissenhaft zu Rathe zu gehen, ist die freilich prosaische Seite der Liebe, dieser höchsten Poesie des Lebens, aber

1) Fichte Naturecht. S. W. III. S. 333. Schleiermacher Chr. S. S. 363. Rothe III. S. 651 fgg.

unnachlaßliche Pflicht. Gerade weil die Phantasie des Liebenden dem Geliebten so leicht alle Vorzüge andichtet, die diesem in der Wirklichkeit abgehen, und auch nicht erst in in der Ehe auszubilden sind [1]), ist der Beirath Erfahrener unerläßlich. Eltern und Vormünder haben nicht schlechthin zu verhindern, noch weniger im Namen des Paares positiv Ehen zu stiften, aber alle Mittel pädagogischer Weisheit in Anwendung zu bringen, um Unglück zu verhüten; namentlich steht es den Eltern zu, im Fall die Untüchtigkeit des einen oder andern Gatten für die Geschäftsführung häuslichen Mißstand voraussehen läßt, mit der reichlichen Ausstattung zurückzuhalten und Maßregeln zu treffen, welche die Kinder in späterer Zeit vor selbstverschuldeter Noth möglichst sicher stellen. Dieser Weisheit gegenüber liegt der Jugend ob, auf dieselbe zu achten und sich derselben um so mehr mit Pietät zu unterwerfen, je weniger die väterliche Gewalt dabei ihre Grenzen überschreitet. Es fehlt aber bei uns der Familie in dieser Beziehung, wo sie unmittelbar an den Staat grenzt, noch an dem Institute des Familienrathes, wie ein solcher in England und namentlich in Nordamerika bereits in heilbringender Wirksamkeit besteht.

c. Die kindliche Liebe zu den Eltern.

§. 131.

Die Liebe der Kinder zu den Eltern, vorzugsweise, weil sich in ihr der Zweck der von den Eltern ausgehenden Liebesthätigkeit realisirt, die Pietät genannt, charakterisirt sich entsprechend der elterlichen Sorgsamkeit in der physischen Pflege, der weisen Wahrhaftigkeit in aller Unterweisung und der vorbildlichen Liebe in der sittlichen Erziehung überhaupt 1) als unmittelbar natürliche kindliche Anhäng-

1) Rothe III. S. 645.

lichkeit an die Eltern, 2) bei erhöhtem Bewußtsein als kindliche Folgsamkeit, d. i. Ehrfurcht, Gehorsam und Vertrauen, und 3) endlich als Dankbarkeit.

Weder jene elterlichen noch diese kindlichen Beziehungen des Herzens können füglich als Pflichten und Rechte dargestellt werden; als solche erscheinen sie nur in ihrer Verletzung, namentlich wenn der Staat beaufsichtigend und bevormundend einschreiten muß, wo der Familiengeist entschwunden ist. Allen besondern Aeußerungen der kindlichen Pietät voran geht das unmittelbare natürliche Abhängigkeitsgefühl der Kinder von den Eltern, das Gleichniß katexochen der religiösen Abhängigkeit des Menschen von Gott. Sobald diese Abhängigkeit des Kindes eine mehr oder weniger deutlich gefühlte oder bewußte wird, und damit aufhört ein blos physisches Verhältniß an sich zu sein, ist sie auch schon Anhänglichkeit, denn das, wovon sie sich abhängig fühlt, ist die elterliche Liebe, Sorgfalt, Pflege. Dieses Primitive muß vorausgesetzt werden, wenn der Entwickelungsproceß der Pietät einen positiven Anfang haben soll, denn im hervortretenden Gehorsam muß die Liebe schon als Agens vorausgesetzt werden, wenn er ein kindlicher sein soll, ebenso in der kindlichen Ehrfurcht, wenn sie nicht blos Furcht, und wenn das Vertrauen, als der positive Grund mit diesen negativen Momenten eines und desselbigen Verhältnisses und Gefühls innig verschmolzen sein soll.

Ehrfurcht, Gehorsam und Vertrauen können wol sonst im Leben mehr oder weniger getrennt vorkommen, aber nicht in der kindlichen Folgsamkeit, die instinctmäßig dem Zuge der elterlichen Liebe nachgeht. „Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang" heißt es im alten Testamente, und Hegel wiederholt diesen Spruch; im wahrhaft christlichen Geiste aber so wie in der unverdorbenen Natur [illegible] die Liebe der Furcht in der Familie wie in d zuvor. Nur wenn man Furcht von Ehrfur scheidet, vermag man nachzufühlen, was

Liebe zum Vater beimischt und mit diesem Namen bezeichnet werden soll. Es ist ein Gefühl der väterlichen Ueberlegenheit, sofern sich das Kind in ihr geborgen weiß, nicht der Macht, sofern es vor ihr zu zittern hat, wenigstens so lange das Verhältniß normal, natürlich und rein ist; es ist das gute Gewissen der Kindesseele; zur Furcht wird es erst als böses, und wenn es dies wird, ist ein Fehl der wenn auch noch so beschränkten kindischen Willkür, des Ungehorsams oder Eigensinnes.[1]) vorausgegangen, zu welchem aber meist oder streng genommen ohne Ausnahme ein Fehler der Eltern die nähere oder entferntere Veranlassung gegeben hat. Reiner aber auch einseitiger tritt die Liebe des Kindes im Verhalten gegen die Mutter hervor; der Gedanke an den Unwillen des Vaters bei verletztem Gehorsam weicht hier vor dem der Betrübniß, die es jener bereitet hat oder bereiten könnte, zurück; wenn dort mehr die Pflicht des Gehorsamens, so ist hier mehr das Gut des Vertrauens verletzt; dort waltet das Abhängigkeitsgefühl, hier die Anhänglichkeit vor. Auch nach dem Geschlecht des Kindes modificirt sich seine Liebe zu den Eltern, entsprechend der elterlichen Liebe zu den Kindern (§. 124). Den Söhnen ist der Vater, den Töchtern die Mutter das vorbildliche Ideal. Groß, stark, tüchtig, wohlangesehen wie jener wollen die Knaben werden; die züchtige Sittsamkeit und Anmuth der Mädchen gedeiht in der still und tief einwirkenden Atmosphäre der mütterlichen Ehrbarkeit und nach ihr. Daher wechseln auch sie gewissermaßen die Rollen: die Pietät der Töchter zum Vater ist oft inniger und zärtlicher, als die der Knaben, und diese sind häufiger Muttersöhnchen. Wie sich nun hieraus von Seiten der Eltern leicht der Fehler parteiischer Vorliebe und Bevorzugung entspinnt, so unter den Geschwistern der Neid, die Unverträglichkeit unter sich und die Unbescheidenheit und Anmaßung gegen die Eltern selbst, kurz das ganze Heer

[1]) S. 770—773.

der Ungezogenheiten, d. i. der kindiſchen Untugend; denn die üble Gewohnheit iſt hier nichts anders als Verwöhnung oder Vernachläſſigung ſeiten der Erzieher. Stellt ſich auf leicht erklärliche Weiſe die Impietät der Kinder überall am häufigſten da ein, wo die Impietät der Eltern vorausgeht, ſo gibt es doch auch unleugbar einzelne, wiewohl zum Glück ſehr ſeltene Fälle entarteter Kindesnaturen, wo wenigſtens die Schuld nicht unmittelbar auf Seiten der Eltern nachweisbar iſt; anderſeits dagegen ſind die Beiſpiele von treueſter Anhänglichkeit der Kinder gegen rauh geſittete und ſelbſt barbariſche Eltern nicht ſelten, zum Beweis, daß im menſchlichen Herzen von Natur der Keim der Liebe liegt, und daß ſelbſt ein unter unglücklichen Umſtänden entartetes Kindesherz nicht gänzlich vorwurfsfrei iſt.

Eine gewiſſe Kriſis hat die kindliche Pietät in der Periode zu beſtehen, wo der Zögling noch nicht reif und ſelbſtändig genug und doch auch nicht mehr Kind genug iſt, um ſich blindlings leiten zu laſſen: in der langen, faſt die ganze Erziehung ausfüllenden Zeit, wo von der einen Seite die vorſichtig emancipirende Weisheit der Eltern dem Unabhängigkeitstriebe der Heranwachſenden, beſonders der Knaben, entgegenkommen muß, um das Erziehungswerk, deſſen Zweck eben die Selbſtändigkeit der Kinder iſt, glücklich zum Ziel zu führen. Manches, das ſich in dieſer Periode der heranreifenden Jugend ſcheinbar lieblos iſolirt und aus dem rechten Gleiſe kommt, findet ſich ſpäter wieder, wenn nur die erſte Anhänglichkeit tief genug im Herzen Wurzel geſchlagen hat. In dieſer Periode iſt es daher zumeiſt, wo das Kind ſelbſt ſittlich an ſich zu arbeiten und ſeine Pietät in den beſondern kindlichen Pflichten zu bewähren hat. Die kindliche Folgſamkeit erhebt ſich nach und nach von blinder Fügſamkeit zur freien, reflectirten Unterwürfigkeit ſelbſt in den Prüfungen, die ſie hier nicht ſelten von dem elterlichen Willen zu beſtehen hat, wenn dieſer im Unrecht iſt. Einzelne Fälle dieſer Art

werden die Liebe und das Vertrauen nicht erschüttern, wenn dieses sich nur im Allgemeinen immer bewährt hat. Aber wenn von jener Seite nicht orbilische Strenge, sondern möglich unmerklichstes Nachsichziehen, sanfte Leitung und nur gegen Störrigkeit die Strenge des Ernstes waltet, da wird auch von Seiten des Kindes mehr unbewußte und bewußte aber darum nicht weniger willige Folgsamkeit als Zwangsgehorsam walten, von beiden Seiten mehr Pflege als Pflicht, mehr Freiheit und Genuß als Zwang und Versagung. Hier unterstützt eine zahlreichere Familie die Eltern im Erziehungsgeschäft; denn freilich sieht der Unverstand des gestraften Kindes nicht immer und sogleich die weise Gerechtigkeit des Vaters ein, aber das Kind erkennt sie an den Geschwistern, sofern diese mit Recht gezüchtigt werden; und so erreichen die Eltern, was immer der Zweck bei pädagogischen Züchtigungen sein muß, daß diese nicht als Aeußerungen der Macht, sondern der Güte, zum Heil des Gezüchtigten selbst hingenommen werden.

Der Mittelpunkt des Ganzen ist das nie getäuschte, unbedingte, zuletzt immer bewährte Vertrauen. Sobald sich Mistrauen und Lüge in das Vernehmen der Kinder und Eltern eindrängt, ist alles verloren. So viel den Eltern an dem Vertrauen der Kinder gelegen sein muß, ebenso viel auch den Kindern daran, daß das Vertrauen und die Hoffnung der Eltern auf ihnen ruhe; denn wenn sie diese im Herzen der Eltern aufgegeben sähen, müßten sie sich selbst aufgeben. Daher müssen die Eltern vor allen Dingen wahrhaftig in ihren Liebesäußerungen gegen die Kinder sein; ihre Zuversicht darf nie getäuscht werden, so wenig als die unsrige auf die veracitas dei. Diese Wahrhaftigkeit mit pädagogischer Weisheit namentlich in der Belehrung durchzuführen, ist eine der wichtigsten aber auch schwierigsten Aufgaben der Pädagogie, bei deren Lösung indeß immer zu berücksichtigen ist, daß es sich hier um eine kindliche Wahrhaftigkeit auch auf Sei-

ten der Eltern, um den kindlichen Sinn handelt, in welchen sich diese zu versetzen haben, um zu ermessen, was von den Kindern und wie viel richtig verstanden werden kann, und was nicht, sondern nothwendig eine verkehrte Wirkung hervorbringen würde. Vieles muß auch hier versagt, aber nichts Falsches gesagt werden, denn mit vorrückender Reife, wenn die Kinder anfangen mit ihrem Willen und Urtheil hervorzutreten, müssen sie auch zugleich sich selbst bescheiden lernen. Bescheidenheit ist für den Knaben, was discrete Sittsamkeit und Züchtigkeit für die Mädchen ist, und sie werde gelernt in der Ehrfurcht vor den Eltern, weil sie sich in der Achtung aller Aelteren, Erfahrenern und vornehmlich des höhern Alters erweisen soll.

Endlich, wenn die Eltern schwach und hilflos, die Kinder stark und selbständig geworden, da erlischt die Pietät nicht, aber sie kehrt in ihren Aeußerungen sich um, und tritt, was sie an sich schon immer war, als Dankbarkeit auf. Diese Tugend erstreckt sich zwar weit über den Familienkreis hinaus, aber ihre Wurzel und unmittelbare Gestalt liegt in der Pietät und ist diese selbst, selbständig und selbstthätig geworden, sie ist das praktische Gedenken der empfangenen Wohlthat. Die Kinder übernehmen nun die Pflege des Alters und vergelten, was ihnen früher geworden, eine Pflicht, die sich selbst der schönste Lohn ist, und zwar von beiden Seiten. Denn höher im Preise steht die Liebe, mit der die Gabe gezollt wird, als die Gabe selbst, und der Greis erfreut sich nicht sowohl an dieser, die er oft nicht einmal mit Lebensmuth genießen kann, als an jener. Das war es, was er wollte, daß seine Kinder treffliche Menschen würden, und diesen objectiven Zweck der positiven Liebe sehen die Eltern nun gegen sich selbst erfüllt. Weder Kinder noch Eltern denken hier an Pflicht; die Vollziehung ist reiner Genuß des Gutes selbst, und darum auch nur unmittelbar natürliche, nicht reflectirte Dankbarkeit; denn sie bedarf nicht der Erinnerung, des

ausdrücklichen Gedenkens an das empfangene Gute; der Gedanke an eine pflichtmäßige Schuldigkeit würde sie sogar zerstören; sie erhebt sich auch nicht aus dem religiösen Gewissen der Verschuldung und ist noch ohne das Gefühl des Versöhntseins, welches die Dankbarkeit gegen Gott charakterisirt. Die natürliche Dankbarkeit der Pietät ist die Woge des Gefühls, welche vom Nehmen zum Geben zurückfluthet, und wehe dem, der sich erst von dem gesetzlichen Gewissen und der Reflexion der Pflicht überhaupt dazu antreiben lassen müßte [1]).

Die Ehrfurcht gegen das Alter.

§. 132.

Wie die Freundschaft im weitern Kreise der Familien unter einander gegenseitig die Geschwisterliebe vertritt, so die Achtung des ehrwürdigen Alters die kindliche Pietät gegen die Eltern. Nähme man die Greise aus der menschlichen Gesellschaft heraus, so vertilgte man die forterbende Erfahrung, die Geschichte, das Gedächtniß der Gesellschaft; die junge Generation finge immer von vorn an, und die thatkräftigen Männer hätten in der Praxis, die ihnen obliegt, nicht Zeit, die mühsam errungene, durch Gelingen und Fehlschlagen erprobte Lebensweisheit in wissenschaftliche Tradition zu verfassen. Der Organismus der drei Alter: der Jugend, der reifen practischen Lebenszeit und des theoretisch wirksamen, belehrenden und berathenden Greisenalters, ist ebenso sittlich nothwendig, und soll ebenso normal sich gliedern, wie die Grundbedingungen der geschlechtlichen Naturelle [2]). Daß das menschliche Individuum nicht sogleich abstirbt, wenn es über den Gipfel der That-

1) Ammon Christl. Sittenlehre. III. 2. S. 257.

2) Reinhard Chr. Moral. III. S. 246. Rothe Theol. Eth. III. S. 416. 791 fg.

kraft hinweg ist, ist nicht blos eine Nachsicht der Natur, die, wenn die menschliche Bestimmung nur im Wirken oder im hedonistischen Lebensgenuß bestände, für die hochbetagten Individuum selbst keine Wohlthat, für die Gesellschaft aber nur eine Last sein würde, die man dann nur etwa durch die Ausflucht erklären könnte, daß auch Gelegenheit gegeben sein müsse, „die christliche Geduld zu üben" — als wenn es dazu noch besonderer Uebel bedürfte! Vielmehr ist die Gebrechlichkeit des Alters, die hülflose und erbärmliche Gestalt, in der es freilich nur zu häufig erscheint, keine Naturnothwendigkeit, sondern zum größten Theil selbstverschuldet, wie die nicht seltenen Beispiele eines bis zum letzten Augenblicke geistig hellen, kräftigen und glücklichen Greisenalters bezeugen. Zöge man von dem, was man die Hinfälligkeit des Alters zu nennen pflegt, ab, was Folge abnormer Lebensführung ist, so würde jene bestimmte Leibes- und Geistesconstitution übrig bleiben, welche für den Rath der Alten ebenso angemessen ist, wie dieser Rath für die menschliche Gesellschaft nothwendig (§. 114). Nicht wenn der Jüngling in der ersten Blüthe des Lebens steht, nicht wenn das rüstige Mannesalter den Weinberg bestellt, ist die Bestimmung des Menschen erreicht, und auch nicht der Greis, dem das priesterliche Lehramt der Weisheit geblieben, für sich allein, sondern die drei Alter zusammen vollziehen die Aufgabe. Darum sollen die Jünglinge so leben und streben, daß sie zu Weisen in der Gemeinde, und dann so geehrt und gehört werden, wie sie jetzt ehren und hören. Es ist Anmaßung des übermüthigen Kraftgefühls, wenn die Jugend sich allein für die wirksame Menschheit hält und das Alter als Ballast betrachtet. Jedes Alter hat seine nur von ihm vollziehbare Aufgabe (S. 114); wenn die Kraft des jugendlichen Geistes m[illegible] künstlerischen Phantasie ihren ersten [illegible] des Mannes sich in der bürg[illegible] so ist es nicht Schwäche ur[illegible] Verklärung, die im

hohen Alter das sittlich religiöse Interesse gelten macht; nach der Ordnung der geistigen Vermögen soll das ideale Moment das bestimmende, der Wille das vermittelnde, und die Kraft das vollziehende sein. Aber bei dem endlichen Individuum sinkt die leibliche Kraft eher, als die geistige zur Herrschaft kommt; der vergeistigte Mensch bedarf des noch leiblich kräftigen, um mit ihm wie Einer wirken zu können, daher sollen beide einander ergänzen. Im normalen Greisenalter, das man fälschlich mit dem phlegmatischen Temperamente paralleliſirt hat, tritt erst der wahre Humor der erhabenen Gesinnung (§. 26) frei hervor; das Herz ist versöhnt mit den erfüllten und nicht erfüllten Verheißungen des Lebens; diese Versöhnungsruhe im Sinne, Blick und Wort des Greises verbreitet wohlthuende Klarheit über seinen Umkreis; er ist der Glückliche, der wieder beglückt aus Dankbarkeit gegen Gott, der ihn anders aber besser führte, als er dachte. „So leuchtet das Greisenalter mit seinem Abendroth in das Dasein des mit seiner Wirksamkeit noch dem zeitlichen Leben zugewandten Geschlechts, es heiligend und verklärend, als eine majestätische Morgenröthe aus der höhern übersinnlichen Welt herein" (Rothe). Ihm ziemt die Jugendfreundlichkeit, mit der es gelassen in den Sinn einer neu aufsprossenden Generation und Zeit eingeht und dadurch sich selbst verjüngt, der Humor, welcher die unschädlichen Thorheiten derselben heiter beobachtend zu Erziehungsmitteln umlenkt, aber nie, schwachsinnig nachahmend, das abgelegte Kinderkleid selbst wieder anthut, um sich wie die neu aufgebackenen Greise im Aristophanischen Lustspiel zu geberden.

Isolirt, wird das Alter gemächlich, eigensinnig, pedantisch; es soll aber nicht für sich allein, es soll so wenig als der Sonntag ein bloßer Ruhetag sein; nur ein junger Egoist wird im Alter sich für „emeritirt," sein Verdienst für voll erklären und fortan sich nur zum Genießen bestimmt halten. Wenn gleich der Gehorsam der mündigen seine bestimmten Grenzen gegen das Alter hat, so

doch nicht die Ehrfurcht, und wo es sein muß, die rücksichtsvolle Nachsicht mit den Schwächen desselben, ja mit der traurigsten aller Erscheinungen, dem würdelosen Alter. Schon das verschrieenste Alterthum predigte diesen Sinn; es finden sich, zumal bei den Morgenländern und dem dorischen Stamm sogar bestimmtere Sitten und Gesetze dafür als in der Neuzeit, ja man that hier und da auf Grund der patria potestas vielleicht eher zu viel als zu wenig. Aber das Christenthum hat auch die Pietät entfesselt, das Unerzwingliche der freien Liebe, der Dankbarkeit, der Natürlichkeit zurückgegeben. Darum muß aber auch mit verstärktem Nachdruck an diese heiligste aller Humanitätspflichten in Zeiten erinnert werden, wo der jugendliche Dünkel dem bedachtsamen Alter gegenüber, aufgestachelt von einer kecken Verstandesphilosophie in Wort und Schrift, im täglichen Leben und in der Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten sich zu einer Anmaßung erhoben hat, von welcher ein Grieche der bessern Zeit oder der unverdorbene Sohn der Natur sich mit Widerwillen abwenden würde.

Es ist nicht zu leugnen, daß auch die Bescheidenheit, die hier ihre eigentliche systematische Stelle hat, in andern Verhältnissen ihre bestimmten Schranken findet, ja, wie dies schon von mehreren andern häuslichen und Familientugenden bemerkt wurde, zur zweideutigen Tugend werden kann. Zu große Bescheidenheit im bürgerlichen Leben, die entweder in Verlegenheit oder Scheu des öffentlichen Urtheils oder gar in Selbstlosigkeit übergeht, wird auf der politischen Bühne namentlich dem Deutschen zum Vorwurf gemacht; während Andere mit Keckheit und im gerechten oder ungerechten Selbstgefühl hervortreten, hat er nur zu oft sein gutes Recht versäumt. Uebertrieben und übel angebracht, wird die Bescheidenheit lächerlich, lästig und darum unwillkürlich unbescheiden, selbst wenn sie nicht blos eine Maske innerlicher Selbstüberschätzung ist, die nur hervorgezogen sein will. Darum konnte der jugendliche Göthe wol singen: „Nur die Lumpe sind bescheiden," und nur zu

viele Lumpe singen es ihm nach, während es eine anerkannte Wahrheit ist, daß wahrhaft tüchtige und ausgezeichnete Männer stets bemessen und bescheiden sind.

Nicht mit Unrecht hat man es der Philosophie nachgesagt, daß sie als neue zur Herrschaft gelangende Schule zeitweilig am leichtesten Alter und Erfahrung in Miscredit bringe und ihre Jünger dünkelhaft aufzuspreizen pflege, weil sie gerade der Erfahrung und Gelehrsamkeit unter allen Wissenschaften verhältnißmäßig am wenigsten bedarf, in das historisch Gegebene mächtig eingreift und alle bestehende, für heilig geachteten Verhältnisse nach neuen Gesichtspunkten umgestaltet. Die Richtung, welche der wissenschaftliche Geist in Deutschland jüngst genommen, seine unpractische, die Wissenschaft als solche überschätzende gnostische Tendenz, anderseits aber auch der Zustand unseres öffentlichen politischen Lebens, die Verknöcherung des bürokratischen Polizeistaates tragen gemeinsam die Schuld an dieser früher unerhörten, jetzt wie ein anerkanntes Recht in Anspruch genommenen Vordringlichkeit [1]).

---

1) „Bei allen Völkern, deren reale Entwickelung hinter der idealen zurückgeblieben ist, sehen wir eine ungewöhnliche Bedeutung der Jugend erwachsen, während in den öffentlichen Verhältnissen und Interessen solcher Völker, bei denen eine Discrepanz nicht stattfindet, die Jugend nicht nur keine Rolle spielt, sondern auch keine solche beansprucht, vielmehr in der ihr zukommenden lernenden, sammelnden, vorbereitenden Stellung verharrend, ruhig ihrer Zeiten wartet, allfällige extravagante Spiele derselben aber wenigstens von Seiten der öffentlichen Gewalten keiner größeren Aufmerksamkeit werth geachtet werden. Dies erklärt sich sehr natürlich. Während in Staaten eines freien öffentlichen Lebens, wie in England, alle Strebungen des letzteren ihre naturgemäße Vertretung in der reiferen Männerwelt finden, alle Sphären der Nation gleichmäßig von realem und idealem Inhalt durchdrungen und gesättigt sind, ebendarum Excentricitäten wie einerseits seltener vorkommen, so anderseits rasch und unschädlich in sich selbst zerfallen, so drängen sich bei uns die idealen Interessen in der Altersstufe der Ideale, der Jugend, einseitig zusammen, und diese, weil sie dieselben außerhalb ihres Kreises [illegible]eht oder wähnt, meint sich für sie keck in das Vordertref-

Das Verhalten gegen Verstorbene.

§. 133.

Auch noch über das Leben hinaus erstreckt sich die Treue der Liebe. Da der Tod Seele und Leib scheidet, so theilen sich auch die Liebespflichten gegen Abgeschiedene in solche, die sich auf die Bestattung ihrer irdischen Ueberreste und auf das Andenken an ihre Person beziehen. Allerdings wird Alles, was der Mensch von sich und seiner Wirksamkeit in der materiellen Welt zurückläßt, zu einem bloßen Symbol seiner geistigen Persönlichkeit, auch sein Leichnam. Die Behandlung aller dieser Ueberreste steht mit ihm selbst nicht mehr in Realverbindung, wohl aber ist sie ein Zeugniß unserer Gesinnung. Das ist auch die Grenze, an welcher sich Aberglaube (superstitio) von der vernünftigen Sitte in dieser Beziehung scheidet. Aber wie nichts die Wirksamkeit eines Menschen so unmittelbar vergegenwärtigt als seine nächste Umgebung, die überall die Spuren seines Daseins trägt, so ist auch die Phantasie nicht im Stande die äußere Persönlichkeit und ihren unmittelbren Wirkungskreis von dem abgeschiedenen Geist zu trennen; die Individualität des persönlichen dankbaren Angedenkens beruht darauf und nichts ist natürlicher als die Achtung, die dem Abgeschiedenen gilt, auf die irdischen Ueberreste und Denkmale desselben überzutragen, nichts unnatürlicher, als diese verächtlich zu behandeln und ohne Noth zu vertilgen. Der Unsterblichkeitsglaube ist so alt und so verbreitet, wie die Menschheit selbst; die Art, wie die persönliche Fortdauer gedacht wird, hat auch überall die Art und Weise bestimmt, wie man mit den Leichnamen und den Grabstätten umging; man suchte jene zu conserviren, wenn man das Fort-

---

sen stellen, an der Ausgleichung jener Discrepanz arbeiten zu müssen, und gewinnt dadurch thatsächlich eine ihr von Haus aus nicht eigne Bedeutung." Der deutsche Protestantismus u. s. w. S. 171.

bestehen des Geistes an dieselben geknüpft glaubte, und man entzog aus demselben Grunde die körperlichen Ueberreste jedweder feindlichen Berührung und verbarg sie so sicher als möglich. Die Bestattung wie das Verbrennen gründet hierauf. Im Verborgenen ungestört zu ruhen ist ein mit dem Gefühl der herannahenden Auflösung so natürlich verknüpftes Verlangen, daß selbst die Thiere, die eines natürlichen Todes sterben, sich zu verkriechen, ja viele Gattungen derselben gemeinschaftliche Todeslager aufzusuchen pflegen [1]). Schon in dieser natürlichen Sympathie muß es dem Menschen schauerlich sein, die Ruhestätten seines Geschlechts zu stören; um wie viel näher den nächsten Angehörigen und zu malden Christen, die an eine verklärte Fortdauer und Wiedersehen glauben, am Herzen liegen, für eine würdige Bestattung, ungestörten Frieden auf den Friedhöfen, und für Entfernung aller Schreckbilder zu sorgen, womit der Tod sonst umgeben zu werden pflegte. Diese Sorge gehört zunächst der Familie, aber die Kirche vereinigt sich mit ihr, und es ist nur, wie Reinhard sagt [2]), „zu beklagen, daß die gewöhnlichen Ceremonien bei Leichenbegängnissen dem eigentlichen Geiste des Christenthums, den großen Hoffnungen, welche diese Religion ihren Bekennern zeigt, eben nicht sehr gemäß sind, und durch ihre unzweckmäßige Einrichtung beitragen, eine unchristliche Todesfurcht zu unterhalten."

Die Anhänglichkeit an die Wohnstätte der Eltern, die sie gründeten, an die Gräber derselben, wo sie ruhen, der fortdauernde geistige Umgang mit den Hingeschiedenen mittels der Umgebung, wo sie wirkten, ist selbst bei culturlosen Völkern so gewaltig, daß sie die religio der Laren erzeugt hat, und wie überhaupt die kindliche Pietät die natürliche Basis der Religion ist (§. 119), so dieser Zug insbesondere für den Unsterblichkeitsglauben. Es ist bekannt, wie überall in der Geschichte der Religionen, namentlich

1) Darwins Naturwissenschaftl. Reisen. v. Dieffenbach Bd. I. S. 191.

2) Reinhard Christl. Mor. III. §. 305.

alter dem Greisenthum vorangegangen, Geistesklarheit und Heiterkeit bis an das letzte Lebensziel dauert, sodaß kein Theil dem andern zur Bürde wird, Jugend und Alter sich gegenseitig leiblich und geistig zur Ergänzung des vollständigen Familienorganismus dienen. So ist diese Eudämonie ein an sich möglicher, sich selbst tragender und für sich abschließender Selbstzweck; es kann vollkommene Familienglückseligkeit geben, sie allein kann sich, muß sich selbst erzeugen, erhalten, gegen Anderes äußerlich behaupten; keine andere Potenz kann sie hervorbringen, nur sie sich selbst. Aber dieser in sich zurückgeschlungene Kreis steht zugleich auch mit andern sittlichen Sphären, dem Staat und der religiösen Gemeinde, in Verkettung; er ist selbst die Quelle, woraus diese hervorgehen, und sich selbst erhaltend, besteht er in, mit und durch jene unangetastet fort. Indem er sie trägt und nährt, zieht er selbst wieder Kräfte aus ihnen an sich, wie die allnährende Erde aus Luft und Himmel; und wie jene sich vervollkommnen, so auch die Familie in sich mit ihnen; keines zehrt auf Kosten des andern; wenn alles normal ist, nährt jedes das andere zugleich mit sich und alle erstarken gleichmäßig zusammen, wie die organischen Systeme *eines* lebendigen Leibes. Die Abnormität der Verbildung wird gerade darin ihren Ursprung haben, daß eines dieser Gebilde die andern überwuchert, stört und verzehrt, womit es zugleich den Grund zum eignen Verderben legt. Will der Familiengeist sich über seine Grenzen ausdehnen, die in sich selbst zu vielen Familien vermehrte Gesellschaft fort und fort mit der Familienform umfangen halten, so entsteht die Patriarchie als zwitterhafte Staatsform, die nicht Staat und nicht Familie ist, von dieser die Form, von jenem den Inhalt widersinnig in einander zwängt und so im Zwange selbst den Geist der Pietät erstickt, ohne das bürgerliche Recht zur Geburt kommen zu lassen. Ebenso, wenn sie als Theokratie mit hierarchischer Gewalt sich der religiösen Gemeinde bemächtigt. Sie selbst wird am meisten leiden, indem sie den Priester zum Ord-

ner des Hausweſens beſtellt, und durch ihn das eheliche Vertrauen, die väterliche Liebe aus dem Gewiſſensrathe des Familienheiligthums verdrängt. Es iſt die große Aufgabe der Zeit, dieſe drei geiſtigen Nähr-, Blut- und Nervenſyſteme in das wahre Verhältniß des geſunden Lebens zu ſetzen und dadurch das Gemeingefühl der höchſtmöglichen Freiheit und Glückſeligkeit in der menſchlichen Geſellſchaft hervorzurufen. Darum, weil durch die Ausdehnung an ſich richtiger und vollgültiger Formen über unangemeſſenen Inhalt die Abnormität der Familie, des Staates und der Kirche, die Caricaturen des Heiligſten entſtehen, darum ſind dieſe ſittlichen Mächte innerhalb ihrer Gebiete nicht minder heilig; was von ihren Zerrbildern gilt, trifft ſie ſelbſt nicht; und hinwiederum, weil Tugenden, wie die Sparſamkeit, Verſchwiegenheit, Beſcheidenheit, am unrechten Ort angebracht, zweideutig ſind, ſoll ſich der Witz nicht erkühnen, ihre Schönheit im Familienſchooße zu ſchmähen. Die Grenzen der Begriffe zu verrücken iſt Sophiſtik, von den Misgeſtaltungen, wie ſie im gemeinen Leben vorkommen, allgemeine Begriffe zu abſtrahiren iſt Fälſchung der Gewiſſen, und die reinen Grundtypen der Ideen in Miscredit zu bringen, weil ſich falſche Nachdrücke finden, iſt Verrath an den Heiligthümern der Menſchheit.

Gegen dieſe Frevel erwartet beſonders das ſtille Heiligthum der Familie mit ſeinen Tugenden einen kräftigen Schutz von der Wiſſenſchaft. Man berufe ſich nicht darauf, daß dieſe Grundgefühle dem menſchlichen Herzen natürlich, darum unvertilgbar und durch keine Kunſt oder Wiſſenſchaft in der Welt erzeugbar ſeien. Allerdings ſind dieſe edeln Keime nicht künſtlich zu erzeugen, ſondern von Natur, aber gerade deshalb durch falſche Kunſt und Lehre leicht zu entſtellen und zu überſchütten. Gerade hier muß die echte Idealitätsphiloſophie zumeiſt mit ihrer Kritik zu Hülfe kommen, wo der ſenſualiſtiſche Empirismus ſich am breiteſten macht und nur ins eigne Fleiſch greifen zu dürfen glaubt, um die reale materielle Wahrheit hervorzuziehen. Hervor-

ziehen wird er als Wurzel der menſchlichen Eudämonie die thieriſche Wolluſt nebſt Hunger und Durſt, und wie La Mettrie zur erſten metaphyſiſchen Grundkategorie präpariren, nicht aber die erſte Incarnation des heiligen Geiſtes im menſchlichen Herzen, die Pietät, die mit geheimnißvoller Macht ihm zur Wohnung den menſchlichen Leib ausbildet, zum reinen Tempelbezirk das Haus einhegt, und hier ſich ſelbſt genug ihr eudämoniſches Leben führt.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Verbesserungen.

Seite	20	Zeile	9	von oben	lies: nominalistischen
"	43	"	1	" "	seinem
"	71	"	19	" "	passiven
"	156	"	6	" "	behauptet die Erfahrung
"	222	"	16	" "	intelligiblen

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 05989 0205